
ACADEMIAE·HARVARDIANAE·IN·NOV·ANG·SIGILLVM
CHRISTO ET ECCLESIAE
VE RI TAS

BIBLIOTHÈQUE
DE PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE

L'AVENIR
DE LA
MÉTAPHYSIQUE
FONDÉE SUR L'EXPÉRIENCE

PAR

ALFRED FOUILLÉE

PARIS
ANCIENNE LIBRAIRIE GERMER BAILLIÈRE ET Cie
FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108
—
1889

L'AVENIR

DE LA

MÉTAPHYSIQUE

FONDÉE SUR L'EXPÉRIENCE

PAR

ALFRED FOUILLÉE

PARIS

ANCIENNE LIBRAIRIE GERMER BAILLIÈRE ET Cie

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1889

Thos. Wren Ward
Jamaica Plain

L'AVENIR

DE LA

MÉTAPHYSIQUE

FONDÉE SUR L'EXPÉRIENCE

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR

La philosophie de Platon, 2e édition, revue et augmentée (Hachette et Cie). Ouvrage couronné par l'Académie des sciences et par l'Académie française.
Tome Ier. *Théorie des idées et de l'amour.*
— II. *Morale, esthétique et religion platoniciennes.*
— III. *Histoire du platonisme et de ses rapports avec le christianisme.*
— IV. *Essais de philosophie platonicienne*, revus et complétés.
Chaque volume in-18.. 3 50

La philosophie de Socrate, 2 vol. in-8o (F. Alcan). Ouvrage couronné par l'Académie des sciences morales et politiques................ 16 »

La liberté et le déterminisme, 2e édit., 1 vol. in-8o (F. Alcan)...... 7 50

Critique des systèmes de morale contemporains, 2e édit., 1 vol. in-8o (F. Alcan).. 7 50

L'idée moderne du droit, 2e édit., 1 vol. in-12 (Hachette et Cie)... 3 50

La science sociale contemporaine, 2e édit., 1 vol. in-12 (Hachette et Cie).. 3 50

La propriété sociale et la démocratie, 1 vol. in-12 (Hachette et Cie). 3 50

Histoire générale de la philosophie, 1 vol. in-8o, 6e édit. (Delagrave). 6 »

Extraits des grands philosophes, 1 vol. in-8o (Delagrave)......... 6 »

La Morale, la Religion et l'Art d'après Guyau, 1 vol in-8o (F. Alcan). 3 75

Principes généraux d'une philosophie des idées-forces, 1 vol. in-8o (F. Alcan). (*Sous presse.*)

Psychologie des idées-forces, 2 vol. in-8o (F. Alcan). (*Sous presse.*)

Paris. — Imp. E. Capiomont et Cie, rue des Poitevins, 6.

INTRODUCTION

Nous avons montré, dans un autre ouvrage, la crise que traverse la morale ; la métaphysique en subit une semblable. Il existe à notre époque, chez beaucoup d'esprits et surtout chez les savants, une tendance à dépouiller la métaphysique de toute valeur comme *savoir*, pour en faire, soit une poésie supérieure, soit une simple conséquence de la morale, soit une religion individuelle où les mythes sont remplacés par des symboles abstraits. Un des philosophes de l'Allemagne qui attirèrent le plus l'attention dans ces dernières années, Lange, le pénétrant critique du matérialisme, peut être considéré comme le principal représentant de la doctrine, soutenue aussi chez nous par M. Renan, qui réduit la métaphysique à la « poésie de l'idéal ». — « Kant, dit Lange, ne voulait pas comprendre, et déjà Platon n'avait pas voulu comprendre que le monde intelligible est un monde de poésie, que c'est précisément en cela que consistent sa valeur et sa dignité. » La métaphysique n'est sans doute pas obligée, ajoute Lange, de prendre la *forme* de la poésie, mais elle y trouve son expression la plus sincère : les poèmes de Schiller en sont un exemple, surtout celui où il

nous montre la fuite de Prométhée vers le monde idéal. Le salut de la métaphysique, c'est de se donner pour ce qu'elle est, c'est-à-dire pour le « domaine de la fiction ». Le monde idéal, précisément parce qu'il est idéal, n'est pas réel, et cependant nous nous envolons dans ce « royaume des ombres », ainsi que l'appelait Schiller, comme dans « la vraie patrie de nos esprits ». C'est un empyrée dont la claire atmosphère nous enveloppe et nous satisfait intérieurement plus que ne pourrait le faire tout le monde des choses sensibles : c'est le « rêve céleste de la vie actuelle ». Il y a une poésie nécessaire de l'idéal comme il y a une science nécessaire du réel.

Cette théorie de Lange est l'expression systématique d'une opinion aujourd'hui en faveur parmi les savants, à savoir que la métaphysique est une série de mythes abstraits et de belles espérances dont l'homme, selon le mot de Platon, « s'enchante lui-même ». — Les métaphysiciens, a-t-on dit, sont des poètes qui ont manqué leur vocation. Et on ajoute : « Quand la métaphysique sera devenue ce qu'elle doit être, qu'il n'y aura plus en elle que du *général*, des *abstractions*, des *idées*, qu'elle sera complètement *en dehors des faits*, alors il apparaîtra clairement aux yeux de tous qu'elle est une œuvre d'art plutôt que de science[1]. » Ce qui est chez les savants un motif de dédain a beau devenir pour Lange et Renan le principal titre de la métaphysique, on ne peut s'empêcher de concevoir quelques doutes sur ce titre d'un nouveau genre ;

1. M. Ribot.

on se demande si la métaphysique s'accommodera, comme la poésie dans la république de Platon, d'être « reléguée hors de toute réalité », avec le front couronné non plus seulement de fleurs, mais d'une auréole sidérale. On se demande enfin si c'est « donner à l'idéal une force irrésistible » que de l'exiler purement et simplement « dans le domaine de l'imagination ».

Selon nous, si on ne veut pas que la philosophie forme un contraste choquant avec la science, il faut que les interminables contradictions des philosophes entre eux se restreignent méthodiquement et se déplacent en laissant un certain nombre de points incontestés. Ces contradictions nous semblent venir de ce qu'on a trop confondu deux parties différentes de la philosophie, l'une positive et expérimentale, l'autre conjecturale, si bien que tout est devenu conjectural du même coup. Les philosophes ressemblent trop souvent à des savants qui introduiraient dans l'exposition même des lois scientifiques leurs hypothèses les plus hasardées sur les nébuleuses, sur l'éther et ses ondulations, sur les atomes, sur la génération spontanée, sur l'origine des espèces, sur l'unité de la vie et de la matière, sur les vibrations nerveuses, etc.; hypothèses utiles, mais dont le mélange avec les faits certains ne pourrait que rendre à la science moderne le caractère problématique des sciences d'autrefois, par exemple de l'astrologie et de l'alchimie. La philosophie n'est pas encore sortie de sa période de confusion, malgré les efforts de Kant et de l'école anglaise. Il en résulte que les métaphysiciens, dans leurs discus-

sions, rappellent Hamlet et Polonius discutant sur la forme des nuages et mêlant la fantaisie à la description : — Polonius, ce nuage n'a-t-il pas la forme d'une baleine ? — Non, c'est celle d'une belette. — Non, c'est celle d'un chameau. — Polonius, n'est-ce pas là la substance et l'être ? — Non, c'est le phénomène et le non-être. — N'est-ce pas la liberté ? — Non, c'est la nécessité. — La philosophie ne sortira de l'état chaotique que par la franche distinction de sa partie positive et de sa partie hypothétique, qui rendra possible la conciliation graduelle des doctrines, d'abord sur les objets d'expérience ou de raisonnement, puis sur les objets mêmes d'hypothèses. C'est par une conciliation de ce genre que la science procède et progresse : on commence par se mettre d'accord sur les faits (ce qui n'a pas lieu du premier coup), puis on discute sur les hypothèses et on finit par s'accorder sur leur valeur relative.

En fait, sous nos yeux mêmes, un mouvement s'annonce dans les recherches métaphysiques qui, loin d'être cette « fuite vers l'idéal », préconisée par Lange et par Renan, est au contraire une poursuite de la réalité. Même en Allemagne, ce pays des grandes aventures spéculatives, Schopenhauer a essayé de fonder la métaphysique sur l'expérience, « mais sur l'expérience interne, dit-il, aussi bien que sur l'externe ». Si Schopenhauer a abusé de l'imagination, et s'il a souvent substitué la fantaisie à l'expérience, c'est peut-être qu'il est difficile de rompre d'un coup avec le passé. Son disciple, l'auteur de *la Philosophie de l'inconscient*, pour parer d'une étiquette séduisante ses spéculations les plus arbi-

traires, a inscrit ces mots sous le titre même de son livre : « Résultats spéculatifs obtenus par la méthode inductive des sciences de la nature. » De Hartmann n'ayant suivi nulle part la méthode annoncée, il n'est pas étonnant qu'il ait écrit une pure apocalypse. Lotze fait une large part à l'expérience dans sa *Métaphysique*. Wundt, esprit éminemment scientifique, est arrivé à une vue d'ensemble sur le monde où la volonté occupe le rang d'élément primitif. En Angleterre, la production métaphysique est considérable ; la revue du *Mind*, consacrée en principe à la psychologie, est envahie par la métaphysique. Seulement les nouveaux métaphysiciens anglais, laissant à l'Allemagne ce que Heine appelait « le clair de lune transcendantal », déclarent travailler au grand jour de l'expérience. Spencer a essayé de systématiser l'expérience entière ; Clifford donne pour fond positif à toutes choses ce qu'il appelle l'*étoffe mentale* (*mind-stuff*) ; Hodgson, dans sa *Philosophie de la réflexion*, représente le monde entier de l'expérience comme l'objet de la vraie métaphysique. Que Spencer, en s'attachant à la vague notion de force et en abusant du mécanisme, ait réussi à faire convenablement, soit l'analyse préalable, soit la synthèse finale de l'expérience, c'est une toute autre question ; de même pour les essais de Clifford et de Hodgson ; mais c'est la méthode qui importe. En France, MM. Taine, Ravaisson, Renouvier, Vacherot, Guyau, — et plusieurs autres, — ont aussi, à des points de vue très divers et avec des succès divers, invoqué l'expérience, tenté de faire reposer une synthèse universelle sur

l'analyse des premières données de la conscience, sensation, représentation, pensée, action, etc. On peut donc dire que, dans tous les pays, la crise philosophique aboutit à une direction nouvelle des recherches. Si les résultats obtenus nous offrent encore un mélange d'ontologie abstraite et d'expérience véritable, c'est probablement parce que nous sommes à une période de transition. Il n'en est pas moins vrai que la métaphysique, loin de consentir à se perdre dans la poésie et dans la rêverie, prétend aujourd'hui se constituer comme savoir en partie expérimental, en partie inductif et déductif.

Le sort de la métaphysique est si étroitement lié à celui de la morale et de la religion que Schopenhauer a pu dire : « La morale est suspendue tout entière à cette affirmation : il y a une métaphysique. » Aussi est-il superflu d'insister sur la gravité de la crise actuelle. Tout homme qui pense et agit a le devoir d'aborder les problèmes fondamentaux de l'existence, de se faire une réponse quelconque à cette question : que vaut la vie ? Raisonnées ou aveugles, ce sont les solutions qu'on adopte sur ce point qui donnent à la vie sa direction suprême. S'abstenir, ici, c'est encore prendre parti pour un système plus ou moins négatif. Il importe donc de déterminer la véritable relation de la métaphysique avec la science, avec la morale, avec la poésie, par cela même son exacte valeur, son originalité propre, les droits qu'elle peut avoir à une éternelle durée.

En premier lieu, la métaphysique n'est-elle vraiment qu'une « poésie de l'idéal », un rêve qui n'a

pas besoin d'être vrai, pourvu qu'il soit beau, agréable, consolateur ; n'est-elle tout au plus qu'une « science idéale », selon l'expression de M. Berthelot, c'est-à-dire construite avec de pures idées ? La métaphysique n'est-elle point, au contraire, l'étude méthodique des diverses représentations que nous pouvons nous faire de la réalité universelle, et la critique rigoureuse des certitudes, des incertitudes, des probabilités que ces représentations peuvent offrir ? En second lieu, jusqu'à quel point la métaphysique peut-elle espérer réussir dans son interprétation de la réalité universelle, soit par l'expérience, soit par la spéculation conçue comme le prolongement logique de l'expérience ? En troisième lieu, quel est le véritable rôle des idées morales dans la métaphysique ? Sont-elles des principes ou des conséquences ? — Renan a dit, dans un sens analogue à la pensée de Lange : « Ne nions pas qu'il n'y ait des sciences de l'éternel, mais mettons-les bien nettement hors de toute réalité. » Sans contester la part inévitable de l'idéal et de l'art dans les dernières spéculations de la métaphysique, sans interdire au philosophe de mêler à ses considérations un peu de cette poésie que le sujet comporte, nous essaierons, malgré la difficulté de la tâche, de faire voir que la métaphysique future aura pour caractère de chercher sa base dans la totalité de l'expérience intérieure et extérieure, afin de s'appuyer ainsi sur la vraie et complète réalité. S'efforcer, par induction, de reconstruire l'univers dans ses traits essentiels, en prenant pour règle que cette reconstruction soit d'accord tout ensemble avec les résultats les plus généraux

des sciences objectives et avec les données les plus primordiales de la conscience, ce ne sera plus construire des « palais d'idées » dans la région mouvante des nuages.

Il est un point de vue sur lequel nous nous contenterons d'appeler l'attention dans ce livre, en attendant que, dans un prochain ouvrage, nous donnions à notre pensée le développement nécessaire. Une fois distinguée de la philosophie positive, la métaphysique elle-même ne contiendrait-elle pas une partie qui peut rentrer de plus en plus dans le domaine positif de la philosophie et échapper ainsi à l'incertitude des conjectures? — Cette partie existe, selon nous. Elle consiste précisément dans les *idées* métaphysiques elles-mêmes, considérées comme pures idées et *abstraction faite de l'actuelle réalité de leurs objets*. Elles ne sont alors, en effet, que les formes suprêmes de la conscience, formes observables et déterminables : idée du moi, idées de la liberté, idées du devoir et du droit, idée de la beauté, idée de la vérité, idée de la perfection ; de plus, comme ces idées et leurs dérivés dans l'ordre moral, esthétique, social, politique, expriment les derniers termes de la contemplation, de l'action et de la jouissance, nous pouvons les appeler des *idées directrices* de l'intelligence, de la volonté et de la sensibilité, conséquemment des idéaux. Leur ensemble et leur unité est ce que nous désignons, pour plus de commodité, par cette expression : l'*idéal*. De deux choses l'une : si l'idéal ainsi entendu est la manifestation d'une réalité métaphysique et

objective, fond ultime de l'être, nous pourrons dire alors qu'il est comme la face lumineuse et toujours tournée vers nous de cet absolu inaccessible ; ainsi certains astres, en vertu de leur situation déterminée et constante par rapport à nous, nous présentent toujours le même hémisphère, éclairant et éclairé, tandis que l'autre se dérobe toujours à nos moyens d'observation. Si au contraire l'idéal n'existe pas objectivement comme réalité métaphysique, il n'en demeure pas moins certain qu'il existe subjectivement comme idée directrice. A ce titre, nous avons toujours le droit de dire : premièrement, l'idéal est lui aussi un des *faits* de la conscience ; secondement, il exerce une action réelle sur notre pensée, notre désir et notre volonté, il est donc une des *forces* de la conscience ; troisièmement, si nous démontrons que cette action est bienfaisante et nécessaire pour l'individu, pour l'humanité, pour le monde, il en résultera que l'idéal est une des lois directrices de la conscience, ou plutôt qu'il en est la loi suprême. Nous aurons ainsi une théorie de l'idéal *immanent* et non transcendant, laquelle sera susceptible de vérification positive et expérimentale, puisque nous ne sortirons ni du domaine de la conscience, ni du domaine de la nature.

La doctrine de l'idéal et des idées directrices, ainsi entendue, constituera un *idéalisme*, au sens le plus exact et le plus conforme à l'étymologie de ce terme. Toute philosophie qui prend pour centre de perspective le sujet, — c'est-à-dire la conscience, la pensée et les idées qui en sont les lois, — est ou tend à être un idéalisme.

Tandis que l'*esprit* et la *matière* sont deux absolus, la *conscience* avec ses sentiments et ses idées d'une part, la *nature* avec ses mouvements d'autre part, sont des choses relatives et susceptibles de vérification expérimentale; dès lors, on peut et on doit entreprendre le rapprochement progressif du point de vue naturaliste et du point de vue idéaliste, de la méthode objective et de la méthode subjective. Les idéalistes et les naturalistes sont semblables à des travailleurs qui s'efforcent de percer une montagne et qui l'attaquent à la fois par deux côtés opposés, comme les Français et les Italiens perçant le mont Cenis. Les uns partent de la conscience, les autres de la nature; les uns vont du dedans au dehors, les autres du dehors au dedans : s'ils travaillent selon la vraie méthode, ils devront se rencontrer ou du moins se rapprocher indéfiniment.

Le problème philosophique se pose donc pour nous de la manière suivante : 1° Trouver une méthode et une doctrine qui permettent de concilier le naturalisme scientifique avec l'idéalisme scientifique et de constituer ainsi la partie positive de la philosophie ; 2° faire rentrer le plus possible la métaphysique même dans la philosophie positive, dans la cosmologie et la psychologie scientifiques, par le moyen terme des *idées-forces ;* 3° dans la partie de la philosophie qui se trouvera finalement irréductible à des faits, procéder par induction, ramener les conjectures métaphysiques à un système d'hypothèses aussi scientifique qu'il sera possible, prolongement de l'expérience interne et externe.

Si le temps n'est plus où la métaphysique pouvait se présenter comme la science absolue, ce n'est pas une raison pour la déclarer impossible, pour lui refuser le titre de connaissance, pour la réduire tout entière, soit à la science, soit à l'art et à la religion ; bien qu'elle soit effectivement à sa base, comme nous le verrons, la systématisation de la science actuelle, à son sommet la plus haute des poésies et la plus sublime des religions. Tout savoir n'a pas nécessairement pour unique résultat des certitudes : savoir que telle chose est simplement probable, possible, incertaine ou même inconnaissable, c'est encore savoir. On peut déterminer scientifiquement les lacunes et les bornes de notre science, comme on marque dans le firmament constellé de grands trous noirs où aucun instrument n'est assez puissant pour apercevoir des étoiles. D'ailleurs, si la métaphysique a sa partie nécessairement conjecturale, qui est la synthèse de l'univers, nous montrerons qu'elle a aussi ses certitudes, qui sont précisément au fond de toutes les autres, dans l'analyse de la conscience. Même en ses hypothèses et en ses constructions, elle devra demeurer soumise aux règles ordinaires de la logique ou de l'architecture mentale, et son degré de probabilité se mesurera au degré d'intelligibilité qu'elle aura répandu sur l'univers. Évitons donc à la fois cet excès d'orgueil scientifique qui est le dogmatisme, et cette fausse humilité qui est le scepticisme. Il y a longtemps que Bacon comparait la philosophie à l'araignée qui tisse sa toile de sa propre substance ; qu'importe, si cette substance est une portion de la réalité même, la seule directement saisie, la réalité victo

rieuse des ténèbres qui arrive à la lumière de la conscience et qui seule peut dire : « Je suis. » — Le savant, lui aussi, tisse une toile ou un réseau d'idées, puis s'efforce d'y embrasser une portion de la nature ; quand il n'y réussit point, c'est qu'il n'a pas fait sa toile assez solide ou assez large. Assurément, la difficulté est bien plus grande dans la métaphysique, car celle-ci, avec tous les points d'appui possibles dans l'expérience intérieure et extérieure, s'efforce d'embrasser l'ensemble des choses. Pourtant, si l'univers est immense à sa manière, il ne faut pas oublier que notre pensée l'est aussi à la sienne : c'est elle qui conçoit l'immensité même, l'éternité, l'infinité, la totalité de l'être. Si donc, au point de vue physique, nous sommes compris dans l'univers, rien ne prouve qu'au point de vue intellectuel l'univers, en ses lois fondamentales et en ses formes génératrices, sinon en ses détails particuliers, ne puisse être compris dans notre pensée. Le « réel » caché sous les apparences sensibles, ce « fond dernier » de l'être, ce *punctum saliens* de la vie universelle, c'est nous, en définitive, qui le concevons, comme si, par quelque côté de notre être où il est présent et qu'il anime, nous y pouvions déjà toucher. L'Univers peut dire comme le Dieu de Pascal : « Tu ne me chercherais pas, si tu ne m'avais déjà trouvé. » Quand il s'agit de problèmes qui s'étendent à la totalité de l'être, la réponse sera sans doute toujours partielle, toujours incomplète, toujours humaine ; mais ce qui est vraiment divin dans la pensée, c'est l'interrogation plutôt que la réponse. Et l'interrogation ne se taira jamais : le silence serait la mort même de la pensée.

PREMIÈRE PARTIE

LA MÉTAPHYSIQUE ET LA SCIENCE

CHAPITRE PREMIER

PÉRENNITÉ DE LA VRAIE MÉTAPHYSIQUE
LE POSITIVISME

I

Comment naît le problème métaphysique? Est-il artificiel, ou essentiel à la pensée et conséquemment éternel? Les positivistes s'en font une idée inexacte; c'est pour cela qu'ils condamnent toute métaphysique à disparaître devant les connaissances positives, la « philosophie de l'ignorance » devant la « philosophie du savoir ».

On connaît les phases traversées successivement par les sciences de la nature, selon la *loi historique des trois états* formulée par Turgot et par Auguste Comte. La première phase est « l'état théologique », où les faits sont expliqués par des causes et des agents surnaturels, par des dieux faits à notre ressemblance, ayant comme nous pensée, sentiment, volonté. L'esprit, se mirant dans la nature, ressemblait alors à quelqu'un qui, voulant sonder une eau profonde et y apercevant sa propre image, prendrait cette image pour une divinité mystérieuse sortant du fond des eaux et cause de tout ce qui s'y passe. Puis on descendit des explications surnaturelles à des raisons naturelles, mais on ne sut pas distinguer la métaphysique ou recherche des causes de la physique ou recherche des

lois ; on prétendit alors expliquer les êtres ou les phénomènes par l'action de forces cachées aux sens : pesanteur, chaleur, force magnétique, force vitale, vertu dormitive, horreur du vide. Toutes ces forces et facultés occultes étaient, dit Leibniz, « de petits lutins de facultés, paraissant à propos comme les dieux de théâtre ou les fées de l'Amadis, et faisant au besoin tout ce que voulait un philosophe, sans façon et sans outils. » La science moderne, parvenue à sa troisième période, qu'on appelle *positive*, a banni, comme on sait, la considération des forces occultes pour ne rechercher que les lois. Au lieu d'expliquer le pouls par la vertu pulsifique des artères, elle l'explique par une série de mouvements, par la circulation du sang. Il est vrai qu'on parle encore de *forces* dans la mécanique; mais la *force* ne désigne pas une puissance inhérente à l'être, plus ou moins analogue à notre sentiment de force motrice, à notre conscience de l'effort. Peut-être y a-t-il du vrai dans cette analogie, peut-être tous les mouvements sont-ils en effet accompagnés d'une sensation d'effort plus ou moins sourde; mais c'est là une hypothèse métaphysique, avec laquelle le physicien et le naturaliste n'ont rien à voir. Ils ne recherchent pas, en effet, le côté psychologique qui peut se retrouver dans les corps mêmes; ils étudient les corps en tant que corps, ils étudient les phénomènes physiques; dès lors, la force entendue psychologiquement n'a plus de place dans la science de la nature. Ce que nous venons de dire des forces s'applique également aux *causes efficientes*, telles que la métaphysique les entend. Pour le physicien, la cause d'un fait est toujours quelque autre fait, la cause d'un mouvement est un autre mouvement; par exemple la cause du son est le mouvement de l'air; ici, cause ne signifie que *condition* antécédente et déterminante d'un phénomène. Le métaphysicien, au contraire, entend par cause efficiente un pouvoir, une énergie intime qui tend à l'action et qui ressemble plus ou moins à ce que nous croyons apercevoir dans notre propre volonté quand nous faisons effort pour mouvoir

nos membres. Y a-t-il au fond de toutes choses quelque énergie semblable? Question de métaphysique, non de physique. Autant en dirons-nous des causes finales. Bacon et Descartes les bannirent avec raison de la science proprement dite pour en renvoyer l'étude à la métaphysique. Le savant n'étudie pas le *pourquoi*, le but; il étudie le *comment*, la loi.

On voit que la vraie métaphysique n'a nullement à chercher l'explication de phénomènes particuliers et naturels. Ce fut sans doute l'erreur de la scolastique ; mais, de nos jours, la philosophie a pour première règle de ne jamais usurper sur le domaine des sciences particulières et de se maintenir au point de vue du tout. La fausse métaphysique est précisément celle qui se permet des incursions dans *le domaine de la science positive*, et qui descend ainsi des hauteurs de l'universel. Kant a raison de le dire : — « Une hypothèse transcendante, dans laquelle une simple *idée* servirait à expliquer les *choses de la nature*, ne serait point une explication ; car, ce que l'on ne comprend pas suffisamment par des principes d'expérience connus, on chercherait à l'expliquer par quelque chose dont on ne comprend rien du tout. » C'est ce qui fait, encore de nos jours, le caractère antiscientifique des explications où l'on invoque les causes finales pour se dispenser de montrer les causes efficientes d'un objet, et Kant a le droit de dire qu'alors « les hypothèses même les plus grossières, pourvu qu'elles soient physiques, sont plus supportables qu'une hypothèse supraphysique, telle que l'appel à un auteur divin qui intervient tout exprès[1] ». Lange a de même

1. Aussi peut-on s'étonner que certains savants de notre temps fassent encore intervenir le pouvoir créateur de Dieu pour expliquer la formation des espèces animales, au lieu d'en chercher l'origine dans l'évolution naturelle de l'univers : « l'hypothèse, même la plus grossière, » serait préférable à la création *ex nihilo* du chien, du chat et de l'homme ; à plus forte raison la grande hypothèse de Darwin. Les savants qui se tirent ainsi d'affaire sortent autant du domaine de la science que ceux qui invoquent les esprits frappeurs et qui, comme Fechner, leur assignent pour domaine « l'hyperespace ». Il y a une sorte d'hyperespace intellectuel où il est antiscientifique de chercher des explications, à moins d'avouer qu'il s'agit d'explications inintelligibles, conséquemment non explicables et non explicatives.

raison de soutenir que le matérialisme peut être utile dans l'ordre de la science, pour ramener les vraies explications de la réalité visible, qui sont essentiellement mécaniques. L'interdit des positivistes frappe donc les usurpations de la métaphysique et ses empiétements sur le domaine des sciences : mais il n'atteint en rien la vraie métaphysique, celle qui s'en tient à son problème propre.

Le problème métaphysique surgit par la mise en rapport de ces deux termes : notre organisme mental d'une part, et de l'autre l'univers. Si on convient d'appeler science, au sens large du mot, ou du moins connaissance, un système raisonné de faits et d'idées capable d'entraîner sur des points quelconques la certitude ou la probabilité, la métaphysique pourra se définir la science qui étudie et apprécie la manière dont tout notre organisme mental réagit par rapport à la totalité des impressions qu'il reçoit de l'univers. La métaphysique cherche quelles sont les diverses réactions possibles, la part qui revient à la constitution propre de la pensée, la part qui revient à l'action du milieu extérieur; elle détermine, classe, critique nos différentes conceptions de l'ensemble des choses. La réaction cérébrale peut-elle même aller jusqu'à dépasser le monde visible, et, si elle va au delà, est-elle légitime? Voilà ce qu'elle se demande. En un mot, elle est la recherche des représentations subjectives de l'univers les mieux en harmonie avec l'état actuel des sciences objectives, en même temps qu'avec les formes essentielles de la pensée.

De plus, ce n'est pas seulement notre intelligence qui agit et réagit, c'est aussi notre sensibilité, c'est aussi notre volonté. Il y a des sentiments esthétiques et moraux qui sont comme une réponse du cœur de l'homme à l'univers; il y a des volitions, des actions en vue de l'universel qui constituent précisément la plus haute moralité. L'imagination même réagit par la conception des symboles religieux. La métaphysique doit classer et apprécier toutes ces réactions de la conscience humaine

devant la réalité totale, non pour en faire la description psychologique, mais pour chercher ce qu'elles peuvent avoir de vrai ou d'illusoire, ce qu'elles peuvent renfermer d'inintelligible et d'inconnaissable. Ainsi, à la question directe et ambitieuse de l'ancienne métaphysique : « Qu'est-ce que l'univers? » nous substituons cette question indirecte et plus modeste : — Comment l'univers est-il senti, pensé, voulu par la conscience humaine? quelle est, parmi toutes les conceptions de l'ensemble des choses, celle qui s'accorde le mieux avec elle-même, avec les lois constitutives de la pensée et de l'action, enfin avec la totalité de notre expérience actuelle?

Les positivistes ne peuvent méconnaître là un problème original. La science de la nature, la science objective se propose d'éliminer, autant qu'elle le peut, la réaction de notre organisme et de notre conscience, pour ne considérer que les choses extérieures et leur action : son point de vue est donc partiel. La pure psychologie, de son côté, se renferme dans le moi indépendamment de l'univers; son point de vue est encore partiel. La métaphysique, elle, met en rapport les deux termes et cherche quelle est, parmi les diverses façons de réagir, celle qui aboutit à la plus complète harmonie de la conscience tout entière avec la réalité universelle; le point de vue de la métaphysique n'est donc plus partiel, mais total; la « spécialité » du métaphysicien, c'est la recherche de l'universel.

Par cela même, le point de vue métaphysique est le moins « abstrait » de tous, le plus voisin de la réalité concrète. En effet, quand la science de la nature étudie les choses indépendamment de notre réaction propre, il est clair qu'elle coupe le monde en deux et qu'elle en retranche une partie intégrante, à savoir nous-mêmes, notre cerveau, notre conscience, avec ses idées, ses sentiments, ses volontés : nous aussi, pourtant, nous faisons partie de l'univers. D'autre part, quand la psychologie, comme science positive, se borne à l'étude des faits et des lois de la conscience, il n'est pas moins clair qu'elle s'en

tient aussi à une vision unilatérale et abstraite. Quelle est donc la seule perspective possible sur la réalité concrète? C'est de considérer les deux termes, nature et conscience, dans leur mutuelle action, de chercher le système le plus simple et le plus complet dans lequel cette action et cette réaction puissent être comprises. En astronomie, n'étudier que l'influence du soleil sur la terre ou celle de la terre sur le soleil, ce serait s'en tenir à de simples extraits de l'universelle gravitation : de fait, les deux astres s'influencent l'un l'autre et sont influencés par la totalité des corps célestes. La métaphysique est, de toutes les études, la seule qui soit orientée vers la réalité même.

Aussi la métaphysique, selon nous, doit-elle être une synthèse de la psychologie et de la cosmologie, — synthèse originale qui ne peut rentrer dans le domaine d'aucune de ces deux sciences. Étant donnés les éléments les plus irréductibles de l'expérience psychologique, d'une part, et les lois les plus générales du monde, d'autre part, quelle lumière les premiers peuvent-ils répandre sur les seconds, et réciproquement? Jusqu'à quel point peut-on interpréter l'univers par ce qu'il y a de plus radical dans la conscience, et la conscience par ce qu'il y a de plus général dans l'univers? Une telle application des deux grandes sciences l'une à l'autre est le seul moyen d'atteindre à une vue d'ensemble sur la réalité. C'est pour cela que nous considérons la métaphysique comme étant par essence une unification ou, selon le mot que nous avons employé de préférence, une conciliation de tous les points de vue possibles sur le réel.

Nous pouvons donc répondre aux positivistes qui accusent les philosophes de travailler sur des « abstractions » ou sur des « idées » : — Votre monde des sciences objectives, lui aussi, lui surtout, est un monde abstrait, essentiellement et nécessairement abstrait; — et cela parce qu'il exclut, en le traitant de « subjectif », tout élément de conscience, toute sensation comme telle, tout sentiment d'existence, toute action, tout ce que nous appelons vivre, sentir, désirer, faire effort, en un mot tout

ce qui constitue la réalité pour elle-même, la présence immédiate de la réalité à soi. Que nous montrent vos sciences objectives? Elles nous apprennent dans quel ordre constant s'accompagnent ou se suivent tels ou tels phénomènes donnés, quelles que soient en nous les sensations qui nous les révèlent, quelles que soient en dehors de nous les actions qui les produisent. La science positive a donc pour objet les *lois*, non les *choses;* la vérité, non la réalité; les formes constantes et les cadres de notre expérience, non le contenu vivant et intuitif de l'expérience même, non le sentiment intime de l'être et de l'action. La science, même psychologique, ne se soucie point de la sensation comme telle, mais seulement des rapports de nos sensations; si un homme voit rouge ce qu'un autre voit bleu, qu'importe au savant, pourvu que tous les rapports des sensations restent les mêmes? La science ne se soucie pas davantage des phénomènes comme tels, puisque ce qu'il y a de spécifique en leur contenu se réduit à nos sensations. Elle range les phénomènes dans l'espace et dans le temps; elle les traduit en termes de *longueurs*, de *durées*, et de *masses*, sans approfondir aucune de ces trois choses en sa nature intime; elle compte les phénomènes, elle les pèse, elle les nomme: elle ne les regarde jamais en eux-mêmes. Sa méthode est tout extérieure; ses objets sont comme des miroirs à facettes brillantes qui se renvoient la lumière de l'un à l'autre, à l'infini; cette lumière, toujours réfléchie par des surfaces impénétrables, ne transperce rien d'un rayon direct: tout brille au dehors, tout reste obscur au dedans.

Dès lors, c'est à la science positive que convient proprement la qualification attribuée à la métaphysique par Berthelot, la qualification de « science idéale », puisque la science ne roule que sur des rapports indépendamment des termes, — rapports vrais, assurément, mais par cela même logiques et idéaux.

Ce n'est pas tout. La vérité de la science est, plus encore peut-être que celle de la métaphysique, d'une nature toute relative, puisqu'elle est simplement repré-

sentative d'objets qui demeurent inconnus. La science est une série de signes ordonnés d'une manière symétrique avec la mystérieuse série des choses : c'est une algèbre. La science n'est nullement une transcription des faits tels qu'ils se *produisent*, ni des réalités telles qu'elles *sont;* elle est, dit Lewes, une « construction idéale ». La science, en effet, transforme les *faits hétérogènes* de l'observation en *relations homogènes* qui sont objets de pensée ; mais les lois que la science découvre ne sont pas et ne peuvent pas être des *actes* réels ni de réels procédés de la nature ; ces lois n'ont pas une existence vraiment objective et active. Ce sont seulement des notations de la marche observée dans les phénomènes, ou, comme on dit, de leur *processus*. Nous détachons par notre pensée des rapports de simultanéité ou de succession, nous généralisons ces rapports en les étendant à tous les phénomènes semblables ; mais nos *lois* sont, en définitive, des types abstraits que nous construisons en substituant au procédé réel un procédé tout idéal. La loi ressemble aux choses comme la courbe tracée par le sphygmographe ressemble aux pulsations de la vie. Le gaz réel ne se dilate pas par la vertu de la loi de Mariotte ; il se dilate sous des actions mystérieuses dont la loi n'exprime que les effets lointains et les combinaisons mathématiques. La réalité ignore le « rapport inverse des pressions », elle ignore nos nombres, nos lois, nos modes de figuration, et même « l'axiome éternel » de Taine. Dans le second *Faust*, Gœthe a décrit le monde sublime et morne où règnent les lois, ces « mères qui trônent dans l'infini, éternellement solitaires, la tête ceinte des images de la vie, mais sans vie ». Le monde des lois est en effet un monde d'idées. La science a donc précisément pour domaine ce « royaume impalpable et invisible » que l'on prétend réserver à la métaphysique. La science, elle aussi, le peuple de « fictions », pour parler comme Lange. Ses fictions mathématiques et mécaniques diffèrent sans doute profondément des fictions du poète, en ce qu'elles sont construites selon des règles rigoureuses, sous la

pression des choses mêmes ; ce sont des artifices exacts et efficaces qui nous permettent, par un mouvement tournant, de bloquer les bataillons serrés des phénomènes et de faire, en apparence, capituler la Nature. La Nature n'en continue pas moins d'opérer et d'agir par des voies toutes différentes de nos lois ou formules scientifiques. Cessez donc d'ériger les effets en causes, de confondre des résultantes uniformes avec les forces cachées, avec les vraies «mères fécondes des phénomènes». Schopenhauer aimait à dire, avec les platoniciens, que la conception de la matière est un mensonge vrai, ἀληθινὸν ψεῦδος, c'est-à-dire une fiction qui s'adapte à la réalité sans lui ressembler; on en peut dire autant de la science positive : c'est un mensonge vrai.

Transportez-vous à quelques milliards d'années; supposez la tâche des sciences positives de plus en plus avancée, supposez même réalisé le rêve de Spencer, — « unification du savoir, » ou le rêve analogue de Taine, — découverte d'une loi primordiale, d'une formule sublime du haut de laquelle, comme un jet d'eau retombe en nappes de plus en plus larges, nous verrions découler le torrent infini des phénomènes. Notre pensée s'estimerait-elle entièrement satisfaite? Trouverait-elle remplie, comblée, son idée de la réalité? Ne se demanderait-elle point, avec Kant, si ces phénomènes, leurs lois et la loi de leurs lois, sont *le tout;* s'il n'y a rien ni au dedans ni au delà; si nous n'avons plus, comme Héraclite, qu'à regarder couler sans fin le torrent d'apparences qui nous emporte nous-mêmes en vertu de l'inflexible Ἀνάγκη? La science de la nature, fût-elle complète, nous ferait encore l'effet d'un rêve bien lié, car sa formule suprême laisserait l'être en dehors de ses prises. Même « unifiée » et entière, la science positive conserverait encore ce caractère partiel que nous lui avons reconnu, puisqu'elle ne répondrait point à toutes les questions que l'esprit humain, tel qu'il est constitué, ne peut s'empêcher de se poser à lui-même. La somme des lois générales découvertes par la science n'est pas le tout de la réalité; le *comment* n'est qu'une des réactions de notre cerveau par

rapport au monde, qu'un des problèmes qu'il élève devant le monde en vertu de sa nature propre et par celle même de la nature universelle.

Faut-il se tirer d'affaire en supprimant les autres problèmes, comme nous y invitent les positivistes ? — Mais vous ne pouvez pas les supprimer : vous ne pouvez pas empêcher votre cerveau de réagir tout entier par rapport à l'univers et de se demander : — Qu'est-ce que cette grande image qui vient se peindre en moi et où je me retrouve moi-même, luttant, souffrant, parfois jouissant, un instant victorieux, toujours sûr d'être à la fin vaincu ? Pourquoi existe-t-il plutôt ceci que cela, de la douleur plutôt que du plaisir, du plaisir plutôt que de la douleur, quelque chose plutôt que rien ? En présence de cette grande image du monde, que dois-je, moi, vouloir et faire ? Comment réagir ? — L'intelligence a ses besoins naturels : légitimes ou illégitimes, il faut les examiner ; la pensée a ses nécessités constitutives, il faut en rechercher la valeur ; elle a ses illusions natives, il faut en montrer l'inanité et en mettre à jour le mécanisme. La volonté aussi a sa direction normale et ses aspirations propres : il faut les constater et les apprécier. Dans l'ordre physique, les problèmes ne sortent que des faits particuliers et sont plus ou moins accidentels : il n'est pas nécessaire au fonctionnement cérébral de se demander si les planètes sont habitées ; aussi, ce qui se passe dans Uranus ou dans Neptune, que d'hommes ne s'en préoccupent point ! Mais tout cerveau humain se demande nécessairement si cette nature visible se suffit ou ne se suffit pas à elle-même, s'il y a un principe dernier d'où tout dérive ; si ce principe, au cas où il y en aurait un, doit être conçu sur le type de la matière ou sur celui de la conscience, ou s'il est absolument indéterminable et si l'idée de cause ne perd pas son sens dans son application au tout ; si le monde a ou n'a pas de bornes dans l'espace, s'il a eu ou n'a pas eu de commencement, — car il faut bien que l'un ou l'autre soit vrai ; s'il n'y a que nécessité dans le monde, ou s'il y a place pour quelque contingence, pour quelque

flexibilité du déterminisme universel; si le monde est capable de progrès, ou s'il tourne éternellement sur soi comme la roue d'Ixion; quelle est notre vraie nature à nous-mêmes, notre origine, notre destinée; si notre moralité est une loi purement humaine et sociale, ou si elle répond en outre à quelque aspiration profonde de la nature entière; si l'agitation universelle a un sens; si l'univers même est bon, mauvais, ou indifférent à ces apparences transitoires que nous nommons bien et mal, simples tressaillements de vagues intérieures qui n'empêchent pas l'éternelle impassibilité de l'océan. Il y a là des besoins de la raison et de la volonté qui ne sont plus accidentels, mais essentiels; vous ne pouvez plus accuser notre cerveau de curiosité indiscrète ni d'activité superflue, puisque c'est une curiosité que lui impose sa constitution, peu à peu façonnée par le monde entier. Ces questions, c'est l'univers qui se les adresse à lui-même par l'intermédiaire de l'homme : il veut faire en nous et par nous son examen de conscience.

De plus, tous ces besoins intellectuels sont liés à des besoins pratiques, car nous agissons différemment selon la valeur même que nous attribuons à la vie et à l'action dans l'univers. Notre moralité sera-t-elle la même si nous apercevons le côté sérieux et même « tragique » de l'existence, ou si nous ne voyons dans le spectacle du monde qu'une immense comédie où le mieux est de se divertir soi-même le plus possible? Sous le nom de religion, de philosophie, de science même, chacun se fait sa métaphysique, petite ou grande, instinctive ou raisonnée. Un problème nécessaire entraîne un besoin nécessaire de solution, affirmative ou négative, certaine ou hypothétique. Le scepticisme positiviste est lui-même une réponse, et une réponse dogmatique, puisqu'il affirme d'ores et déjà, et sans la démontrer, l'impossibilité absolue de toute solution, même hypothétique. Au reste, le plus positif des positivistes a beau professer une complète suspension de jugement, soyez sûrs qu'il a sur le compte de l'univers sa pensée de derrière la tête.

La pérennité de la vraie métaphysique peut se montrer encore par des raisons sociales. Le sentiment métaphysique paraît d'abord tout à fait étranger à la conduite des individus et des sociétés; allez au fond des choses, et vous reconnaîtrez qu'il a une influence sociale considérable. Nous venons de voir, en effet, que le sentiment métaphysique a trait non seulement à la question des origines de notre vie, mais encore à celle de nos destinées, et surtout à celle de notre fin morale, puisqu'on ne peut se représenter la fin et la règle de la vie de la même manière dans l'hypothèse d'un matérialisme et atomisme universel, entraînant l'égoïsme radical, ou dans celle de l'idéalisme et du monisme. Même sous son aspect le plus négatif, comme délimitation du domaine de la science, la métaphysique est indestructible au point de vue social. — En quoi donc, demandera-t-on, le sentiment des bornes de la science intéresse-t-il la société humaine? — En ce qu'il intéresse, lui aussi, la moralité. Nous avons essayé de montrer, dans notre *Critique des systèmes de morale contemporains*[1], que la limitation de l'orgueil intellectuel entraîne aussi la limitation de l'égoïsme pratique ; qu'il n'est indifférent ni pour un individu, ni pour une société, de considérer le monde sensible comme étant *tout*, ou de ne le considérer que comme un monde d'apparences relatives qui peut recouvrir une vie plus réelle et plus profonde. En outre, jamais l'homme ne pourra s'empêcher de se représenter cette réalité sur le type de ce qu'il considérera comme étant en lui-même le plus radical et le plus irréductible, en un mot comme l'objet de l'expérience la plus fondamentale et la plus universelle. C'est précisément pour cela qu'il y a toujours eu des religions, c'est-à-dire des métaphysiques figurées; et si les figures, les symboles, les dogmes et les rites doivent disparaître progressivement, l'esprit restera après la disparition de

1. Voir notre *Critique des systèmes de morale contemporains* (introduction et conclusion), et notre *Idée moderne du droit* (conclusion).

la lettre; — l'esprit, c'est-à-dire le sentiment métaphysique et moral, plus nécessaire dans le fond au progrès des sociétés que l'esprit de spéculation intellectuelle et la curiosité scientifique. La métaphysique, en un mot, est l'expansion suprême et inévitable de la vie individuelle et sociale, tendant à rétablir son unité avec la vie universelle[1]. Un être social et sociable ne pourra jamais s'empêcher de s'intéresser au groupe dont il fait partie, et le plus grand, le plus vaste des groupes, c'est l'univers. On peut donc dire avec Guyau que la métaphysique, comme la morale et l'art, a pour objet essentiel la vie, sa nature, ses origines et sa destinée, parce que la vie est le vrai nom de l'être et qu'il n'y a rien de mort dans l'univers. De plus, la vie ayant pour caractère essentiel la *fécondité*, c'est-à-dire la multiplication de soi en autrui, l'expansion de l'individu en société, il en résulte que, comme l'art et la morale, la métaphysique a un fond *sociologique*. Guyau va jusqu'à dire, et avec beaucoup de force, que, si l'instinct métaphysique est indestructible, c'est qu'il se ramène à l'instinct vital et social. La spéculation métaphysique, tout comme l'instinct moral et artistique, « se rattache à la source même de la vie[2] ». A l'origine de l'évolution, la vie est simplement, selon Guyau, une fécondité plus ou moins aveugle, inconsciente ou mieux « subconsciente », qui agit sans aucune *idée* de fin. Cette fécondité, « en prenant mieux conscience de soi, se règle, se rapporte à des objets plus ou moins rationnels, » devient finalité et moralité : le devoir n'est qu'un pouvoir de fécondité vitale et sociale « qui arrive à la pleine conscience de soi et s'organise » ; l'individualité, par son accroissement même, tend donc à devenir sociabilité et moralité. La sociabilité, à son tour, s'étendant et s'élargissant à l'infini, « jusqu'aux étoiles, » devient religion et fait le fond de la métaphysique même. Celle-ci se demande : Quel est le

1. Voir à ce sujet notre livre intitulé : *La Morale, l'Art et la Religion selon Guyau.*
2. *L'Irréligion de l'Avenir.*

lien social qui fait l'unité primitive et l'unité finale du monde en établissant entre tous les êtres une solidarité, une parenté universelle[1] ?

Puisque nos savants admettent que la réaction, en définitive, ne peut jamais dépasser l'action, ils doivent en conclure qu'il y a dans la réalité même quelque inévitable action qui provoque et légitime la réaction de la conscience humaine, — soit individuelle, soit sociale, — quelque secret ressort qui nous force à ne pas nous contenter des apparences sensibles. La métaphysique durera donc tant qu'il y aura des cerveaux humains, une société humaine, et un monde dont ils subiront l'influence. L'homme est un « animal métaphysique ».

1. Voir *La Morale, l'Art et la Religion selon Guyau.*

II

Le développement des sciences assure l'avenir de la métaphysique. Ce développement, en effet, produit deux résultats simultanés que les esprits incomplets sont seuls à ne pas reconnaître. 1° Les sciences se *spécialisent*, et c'est ce qui fait que tant de savants veulent se confiner dans la prison de leur spécialité ; 2° elles se *généralisent* et aboutissent à des lois d'une portée plus grande, plus *cosmique;* et c'est ce qui fait que les sciences aspirent de plus en plus à être unifiées dans une conception *universelle*, c'est-à-dire métaphysique. A mesure donc que les sciences se constituent dans leur indépendance, les diverses parties de la réalité, en tant que spéciales, sont enlevées au domaine de la philosophie, qui semble ainsi se vider de plus en plus. Mais les effets de la première loi n'empêchent point ceux de la seconde, qu'on ne remarque pas assez. A mesure que les sciences particulières se constituent à part, il y a entre elles un plus grand nombre de rapports à établir, et, au-dessus de chacune, un plus grand nombre de conceptions générales à unifier. Quand Lagrange, avec son application du principe des vitesses virtuelles à tous les phénomènes mécaniques, réunit en un tout les diverses branches de la mécanique jusqu'alors séparées, ce fut une conquête *scientifique* d'ordre supérieur. Quand Grove et Helmholtz, en montrant que les divers modes du mouvement peuvent se transformer l'un dans l'autre, fournirent une base commune à l'étude de la chaleur, de la lumière, de l'électricité et du mouve-

lien social qui fait l'unité primitive et l'unité finale du monde en établissant entre tous les êtres une solidarité, une parenté universelle[1] ?

Puisque nos savants admettent que la réaction, en définitive, ne peut jamais dépasser l'action, ils doivent en conclure qu'il y a dans la réalité même quelque inévitable action qui provoque et légitime la réaction de la conscience humaine, — soit individuelle, soit sociale, — quelque secret ressort qui nous force à ne pas nous contenter des apparences sensibles. La métaphysique durera donc tant qu'il y aura des cerveaux humains, une société humaine, et un monde dont ils subiront l'influence. L'homme est un « animal métaphysique ».

1. Voir *La Morale, l'Art et la Religion selon Guyau.*

II

Le développement des sciences assure l'avenir de la métaphysique. Ce développement, en effet, produit deux résultats simultanés que les esprits incomplets sont seuls à ne pas reconnaître. 1° Les sciences se *spécialisent*, et c'est ce qui fait que tant de savants veulent se confiner dans la prison de leur spécialité ; 2° elles se *généralisent* et aboutissent à des lois d'une portée plus grande, plus *cosmique;* et c'est ce qui fait que les sciences aspirent de plus en plus à être unifiées dans une conception *universelle*, c'est-à-dire métaphysique. A mesure donc que les sciences se constituent dans leur indépendance, les diverses parties de la réalité, en tant que spéciales, sont enlevées au domaine de la philosophie, qui semble ainsi se vider de plus en plus. Mais les effets de la première loi n'empêchent point ceux de la seconde, qu'on ne remarque pas assez. A mesure que les sciences particulières se constituent à part, il y a entre elles un plus grand nombre de rapports à établir, et, au-dessus de chacune, un plus grand nombre de conceptions générales à unifier. Quand Lagrange, avec son application du principe des vitesses virtuelles à tous les phénomènes mécaniques, réunit en un tout les diverses branches de la mécanique jusqu'alors séparées, ce fut une conquête *scientifique* d'ordre supérieur. Quand Grove et Helmholtz, en montrant que les divers modes du mouvement peuvent se transformer l'un dans l'autre, fournirent une base commune à l'étude de la chaleur, de la lumière, de l'électricité et du mouve-

ment sensible, ils atteignirent une vérité qui, quoique touchant déjà à la sphère de la philosophie, ne sortait pas encore des limites d'une science spéciale. Mais, quand le principe des vitesses virtuelles et le principe de la corrélation des forces furent démontrés l'un et l'autre des corollaires de la persistance de la force, des conséquences nécessaires d'une même loi voisine de l'axiome de causalité, alors, comme on l'a justement remarqué [1], la vérité conquise appartint à l'ordre *philosophique*. Elle se rapprocha de ces vérités dont le contraire est inconcevable, et qui, par leur rapport immédiat avec la structure même de notre esprit, conséquemment avec les formes nécessaires de l'être par nous conçues, offrent presque un caractère d'universalité et de nécessité métaphysiques. De même, quand Baër soutint que l'évolution d'un organisme vivant est un passage progressif de l'homogénéité dans la structure à l'hétérogénéité, il découvrit une vérité biologique ; mais, quand Herbert Spencer appliqua la même formule à l'évolution du système solaire, à l'évolution de la vie sur la terre, à celle de l'intelligence, à celle de la société, ce fut la conquête d'une vérité cosmique et par conséquent philosophique, d'une vérité applicable non seulement à un ordre de phénomènes, mais à tous les ordres, et voisine des lois mêmes de l'intelligence [2]. Aussi Wundt a-t-il raison de dire que les sciences particulières, par leur progrès, ne peuvent pas ne pas engendrer des questions essentiellement philosophiques. La théorie mécanique de la chaleur, par exemple, s'élève des sphères de la physique aux problèmes de la fin et du commencement des systèmes cosmiques [3]. De même, le principe de la conservation de l'énergie, en excluant l'hypothèse des créations et des annihilations, touche, dit Tyndall, à une des plus grandes questions de la philosophie. C'est pourquoi, au lieu de rendre plus difficile et même impossible une conception

1. Voir Angiulli, *La Filosofia e la scuola*, 1889,
2. Voir Fiske, *Cosmic. Philos.*, p. 39, et Angiulli, *ibid.*, p. 39.
3. *Ueber die Aufgabe des Philos.*, p. 9.

métaphysique du monde, le progrès des sciences, sous le double rapport de l'analyse et de la synthèse, rend cette conception de plus en plus accessible, car il permet au philosophe d'embrasser l'ensemble sans être forcé de se perdre dans la spécialité des détails. Leibniz a dit : *Les sciences s'abrègent en s'augmentant.* Aussi le problème d'une conception générale du monde agite toute la pensée moderne et toute la science moderne : c'est même une des marques caractéristiques de notre temps. Ajoutons que toutes les sciences tendent à une conception *moniste* du monde. Former ou préparer cette conception universelle, c'est un travail assez particulier pour être l'objet d'une étude particulière. Les sciences, par elles-mêmes, découvriront des vérités astronomiques, physiques, chimiques, physiologiques, psychologiques; la philosophie première cherchera les vérités à la fois cosmiques et psychiques qui relient toutes les autres à un principe commun.

Si la théorie philosophique du monde doit dériver du progrès des sciences positives, ce progrès, à son tour, est excité par l'investigation philosophique. Les développements des diverses sciences se produisent en un rapport de dépendance, d'abord entre elles, puis avec la philosophie. Spencer l'a montré excellemment. Les mathématiques, par l'application de leurs principes, conditionnent les progrès de l'astronomie et de la physique; mais, réciproquement, c'est à propos des problèmes de l'astronomie et de la physique qu'ont été élaborées les plus hautes théories mathématiques. La physique est le fondement indispensable de la chimie; mais la chimie, par la découverte de l'analyse spectrale, a réagi sur la physique. « Les sciences toutes ensemble, disait Descartes, ne sont rien autre chose que l'intelligence humaine, qui reste une et toujours la même, quelle que soit la variété des objets auxquels elle s'applique, sans que cette variété apporte à sa nature plus de changements que la diversité des objets n'en apporte à la nature du soleil qui les éclaire; il n'est donc pas

besoin de circonscrire l'esprit humain dans aucune limite. Car il n'en est pas de la connaissance de la vérité comme de la pratique d'un art : une vérité découverte nous aide à en découvrir une autre, bien loin de nous faire obstacle. » Voyez Descartes lui-même s'élever successivement aux vérités les plus générales de l'algèbre, puis aux vérités les plus générales de la géométrie ; enfin, découvrant les rapports de l'algèbre à la géométrie, il ramène à des formules communes les lois des nombres et les lois des figures : c'est ainsi qu'il fonde une science nouvelle dont les applications s'étendront ensuite à tous les arts. Pascal, préoccupé des problèmes philosophiques relatifs à la certitude, au doute et à la probabilité, finit par appliquer les mathématiques à ces notions diverses, et il invente le « calcul des probables ». Leibniz rapproche l'idée métaphysique de l'infinité et l'idée mathématique de la quantité, découvre le calcul infinitésimal, et fournit en quelques instants, par les voies les plus simples, la solution de problèmes qui exigeaient auparavant des années de calculs, qui même échappaient entièrement aux prises des mathématiciens. Il est donc vrai de dire que les philosophes communiquent à la pensée scientifique le mouvement qui la vivifie ; ils entretiennent le « feu sacré de la recherche ». Sans cette excitation il serait à craindre, dit Claude Bernard, « que le savant ne se systématisât dans ce qu'il a d'acquis ou de connu ». Alors la science ne ferait plus de progrès et s'arrêterait par l'indifférence intellectuelle, comme quand les corps minéraux saturés tombent en indifférence chimique et se cristallisent[1].

Étant donnés, d'une part, les objets des sciences physiques, mentales, sociales ; d'autre part, ces sciences elles-

1. « Il faut donc empêcher que l'esprit, trop absorbé par le connu d'une science spéciale, ne tende au repos ou ne se traîne terre à terre, en perdant de vue les questions qui lui restent à résoudre. La philosophie, en agitant la masse inépuisable de questions non résolues, stimule et entretient ce mouvement salutaire dans les sciences. »
(Claude Bernard, *les Progrès des sciences physiologiques.— Revue des Deux Mondes*, 1865, 1er août.)

mêmes, il y a d'abord deux questions qui surgissent nécessairement à propos de ces deux séries de données. Le premier problème concerne les *rapports et connexions des objets* étudiés partiellement par les sciences particulières; l'autre, les *rapports et connexions des sciences*. Ce sont les deux questions acceptées par Comte lui-même comme constitutives de la philosophie première, qui devient ainsi une *codification des lois de la nature* et une *classification des sciences*. La philosophie est alors l'*unité* des sciences, elle est *la science*.

On a objecté que les sciences, dans leur ensemble, suffiront à fournir par elles-mêmes une conception du monde. Mais il est clair qu'il importe de préciser, d'éclairer et de justifier la conception cosmique qui se dégage des sciences particulières ; il y a là, encore une fois, une œuvre qui ne peut appartenir ni au physicien, ni au physiologiste, ni au sociologiste. Les derniers fondements et les derniers liens des conceptions propres à une science spéciale dépassent les bornes de cette science : chaque science ne peut même pas trouver, *dans ses propres limites*, la solution *complète* de ses problèmes spéciaux ; il faut qu'elle sorte d'elle-même. Aussi la fin et l'office dernier de chaque science, au point de vue spéculatif, c'est de « collaborer à une compréhension philosophique du tout[1] ». Les diverses sciences rompent la réalité *continue* en morceaux arbitraires et *discontinus*, et par cela même la faussent, la falsifient; la philosophie première est la correction et la réintégration des sciences. Comme elle détermine la place des diverses sciences dans le tout auquel elles tendent, elle a « une importance *scientifique qualitativement* supérieure aux sciences mêmes[2] ».

Maintenant, pour la systématisation des connaissances, suffira-t-il, comme le croient Auguste Comte et les positivistes, de juxtaposer les résultats les plus généraux des sciences particulières? — Non, car les résultats mêmes

1. Wundt, *Aufgabe des Philos.*, p. 7.
2. Angiulli, *la Filosofia et la Scuola*. Introduction.

des sciences peuvent être en un désaccord apparent : les mathématiques concluent à la divisibilité infinie, la physique et la chimie à des particules indivisibles ; les sciences inorganiques ne voient partout que matière inerte et mouvement ; les sciences organiques trouvent dans la vie et surtout dans la sensibilité un principe irréductible au seul mouvement. — Il n'y a point, direz-vous, de désaccord réel entre les sciences. — Je le crois ; mais c'est là précisément une croyance métaphysique. En fait, il y a pour notre science actuelle des solutions de continuité. Il faut donc chercher un principe commun qui rende compte des lois partielles présidant aux divers ordres de phénomènes, un moyen de coordination ou, comme nous disons plus volontiers, de conciliation. La philosophie dogmatique d'autrefois avait adopté comme perspective sur l'univers la théorie des *causes finales*, qui aboutit à faire de l'homme le centre du monde : c'est ce qu'on appelle le point de vue anthropocentrique. Aujourd'hui, la philosophie des sciences a adopté l'idée d'évolution. A tort ou à raison elle prend cette idée au sens d'un mécanisme exclusif, universel. Vraie ou fausse, il y a là une interprétation spéculative des résultats de la science, et cette interprétation est du ressort d'une science supérieure : ce n'est pas le géomètre, l'astronome, le chimiste ou le physiologiste qui s'en chargera. Finalité, mécanisme universel, déterminisme universel, évolution universelle sans commencement ni fin, ce sont là des conceptions métaphysiques, dont l'examen et la critique n'a aucun rapport avec les études des sciences spéciales.

Ainsi donc, on ne peut pas ne pas admettre une première partie de la métaphysique, qui est la systématisation des éléments et des résultats ultimes de notre expérience actuelle. Cette partie de la métaphysique exprime la portion de la nature que révèlent, dans leur état présent, toutes les sciences physiques ou mentales. Quand même elle serait ainsi réduite, la métaphysique ne saurait disparaître par le progrès des sciences ; au contraire,

elle profiterait de ce progrès même. Ce qui la distinguerait toujours des sciences particulières et lui assurerait une place à part, c'est précisément, nous l'avons vu, que ses recherches portent, d'une manière exclusive, soit sur les éléments irréductibles, soit sur le tout de la réalité à nous connue.

Mais faut-il en rester là ? Faut-il se borner à constater et à généraliser les résultats présents ou plus ou moins prochains de la science positive ? Est-ce là toute la réaction du cerveau humain en face de l'univers ? — C'est ce que nous devons maintenant examiner.

CHAPITRE II

LA MÉTAPHYSIQUE FORMELLE ET SUBJECTIVE. LA CRITIQUE DE LA CONNAISSANCE

I

La métaphysique ne peut se borner à unifier la connaissance; sa seconde tâche est d'en faire la critique, d'en marquer les lacunes, les limites et l'exacte valeur.

Dans la longue chaîne de raisonnements qui forme la géométrie, on sait qu'il manque des anneaux et que, pour combler la solution de continuité, on est obligé de recourir à des postulats, à des principes admis sans démonstration. Tel est le postulat sur lequel repose la théorie des parallèles, et dont Legendre a essayé la démonstration par des considérations d'homogénéité, par des considérations mécaniques, par le calcul infinitésimal. Si on n'est pas parvenu à trouver une vraie démonstration, on a du moins marqué le point où la chaîne se brise et où se produit l'hiatus des explications géométriques. Bien plus, nul n'ignore qu'on a construit une géométrie imaginaire fondée sur un principe opposé au postulat d'Euclide, et dont on a déduit une longue série de conséquences. Ce qui s'est passé dans le domaine de la géométrie est propre à nous éclairer sur ce qui se passe dans celui de la philosophie et de la science. Là aussi, il y a des solutions de continuité

que le raisonnement et l'expérience n'ont pu supprimer, des problèmes qu'on n'a pu résoudre au moyen des connaissances acquises, des énigmes dont on n'a pu trouver le mot dans les réponses de la science positive. Seulement, la complexité des questions étant beaucoup plus grande, non seulement on est loin de les avoir toutes résolues, mais encore on ne les a pas toutes posées dans leurs vrais termes, ni comptées avec exactitude. C'est un des progrès permis à la métaphysique que d'arriver à montrer, à énumérer et à classer les vrais hiatus du savoir humain, les vrais vides de notre connaissance positive, par cela même les points où peuvent prendre naissance des systèmes non moins différents entre eux que la géométrie euclidienne et la géométrie non euclidienne. En même temps qu'ils sont les énigmes du monde, ces points sont les limites de la connaissance positive, au delà desquelles commence le domaine des conjectures. Parmi ces énigmes elles-mêmes, il faut distinguer les problèmes non encore résolus, mais susceptibles de solution scientifique, et les problèmes scientifiquement insolubles. En d'autres termes, il y a des limites relatives et provisoires, que la science peut supprimer; il y en a d'autres définitives et absolues, qu'elle ne peut supprimer alors même qu'elle arriverait à les reculer sans cesse.

Rien de plus important que de mesurer ainsi le vrai domaine de la science et d'en délimiter les frontières; il faut l'exactitude d'un géographe pour marquer les bornes où la terre ferme fait place à cet océan dont la vue, dit Littré, est aussi salutaire que formidable. Cette étude des bornes du savoir, si grande et si belle en soi, offre plus d'intérêt encore quand ce sont les savants eux-mêmes qui, arrivés aux frontières de leur science, plantent eux-mêmes la borne. C'est ce qui donne une importance particulière aux discours de Du Bois Reymond sur les *Limites de la science expérimentale* et à son étude ultérieure sur les *Sept énigmes du monde*. Ce nombre sept est évidemment arbitraire; il y en a plus de sept ou moins de sept, selon la rigueur de la classification. Toujours est-il que, pour le

savant allemand, ces énigmes sont : la nature intime de la matière et de la force, l'origine du mouvement, l'origine de la vie, la finalité apparente ou réelle de la nature, l'origine de la sensation, l'origine de la pensée réfléchie et du langage, enfin le libre arbitre. Si on s'en tient à des classifications aussi peu régulières, on peut ajouter bien d'autres énigmes : le temps, l'espace, le nombre, la causalité, la loi, etc., sans compter les énigmes de la *destinée*. Rappelons aussi les discours analogues de Tyndall, de Virchow, de Nœgeli, sur les limites de la connaissance de la nature. Ces discours ont eu dans le monde des savants et des philosophes un juste retentissement ; ils ont provoqué des répliques, comme celle de Hœckel à Virchow et à Du Bois Reymond ; ils ont amené d'utiles discussions, comme celle de Lange dans son *Histoire du matérialisme*. S'il est vrai qu'un problème bien posé est déjà à moitié résolu, soit d'une solution positive, soit d'une solution négative, — comme la quadrature du cercle et le mouvement perpétuel, — on ne saurait apporter trop de soin à déterminer les points précis où finit le savoir positif et où commencent les hypothèses métaphysiques. Sans la critique, la science est exposée à des affirmations et surtout à des négations non justifiées ; elle est entraînée à méconnaître ses propres bornes, les colonnes d'Hercule de la pensée. D'où la nécessité de soumettre à l'examen nos moyens mêmes de connaître, nos catégories intellectuelles, d'en déterminer la valeur, la portée exacte, le degré de certitude ou d'incertitude, en un mot la relation avec l'être. C'est la tâche que les positivistes ont négligée, où Kant a excellé. Une telle étude n'est point de la psychologie pure, puisqu'elle considère l'intelligence non en elle-même, ni dans son fonctionnement propre et dans sa genèse, mais dans son commerce avec le tout et dans sa puissance d'objectivité. Déterminer ainsi les conditions et les bornes de la connaissance scientifique, voilà encore une œuvre qui n'est du ressort d'aucune science particulière, pas même de la psychologie.

Le problème de la critique se posera d'autant plus

nettement que la science même sera plus avancée, et il ne pourra se résoudre que par une méthode d'enquête rigoureuse, car c'est le procès même de la science qui se plaide. En admettant que les problèmes métaphysiques soient insolubles, encore sont-ils des problèmes; il faut donc les poser et montrer pourquoi ils sont insolubles. Il faut critiquer les essais de solution et les erreurs qui ont le mérite d'être systématiques. Après la vérité exacte, a-t-on dit, ce qui est le plus utile au progrès, c'est l'erreur exacte. Si les problèmes métaphysiques naissent d'illusions naturelles à l'esprit humain, il faut montrer ces illusions. De plus, par cela même qu'on pose une question en termes précis, — par exemple, le monde a-t-il ou n'a-t-il pas eu un commencement dans le temps? a-t-il ou n'a-t-il pas des limites dans l'espace? a-t-il ou n'a-t-il pas sa raison suffisante en lui-même? est-il soumis à un déterminisme universel ou laisse-t-il place à quelque contingence? etc., — on pose une ou plusieurs *solutions hypothétiques*, positives ou négatives; on pose des alternatives pour la pensée. Il est essentiel de critiquer la thèse et l'antithèse, fût-ce pour aboutir à rester dans l'incertitude. Le positivisme même présuppose une critique métaphysique, car il soutient d'abord qu'on doit exclure toute recherche du pourquoi et se borner au comment; or, c'est là une règle dont il faut donner les raisons par la détermination des lois essentielles du sujet connaissant et de l'objet connaissable. Le positivisme soutient ensuite que la synthèse philosophique n'embrasse pas l'unité de la nature en elle-même, qu'elle est seulement une classification des propriétés irréductibles des êtres dans leurs manifestations subjectives et humaines; or, pour établir cette seconde thèse, il faut encore déterminer, d'une part, les propriétés ultimes de l'objet, et, d'autre part, les manifestations ultimes du sujet connaissant. Il faut donc faire de l'analyse et de la critique métaphysiques. Le positivisme n'est qu'un criticisme avorté.

II

Les sciences, diverses par les *objets* qu'elles étudient, nombre, étendue, corps, êtres vivants — ont leur unité dans le *sujet* pensant. La pensée, à qui tout devient visible, est immédiatement visible pour elle-même ; dans cette conscience de soi toutes les sciences ont leur point de départ, et elles doivent y avoir aussi, sans doute, leur point d'arrivée. L'idéal de la science serait d'apparaître comme une conscience complète que la pensée aurait de ses propres lois et de sa propre nécessité. Tel est en effet l'idéal poursuivi par Kant. Pour lui, la métaphysique est une science d'idées et de formes *a priori*, où la raison travaille sur elle-même, s'analyse, se critique, prend conscience de ses nécessités et de ses lois. La « métaphysique *générale* de la nature » formule « les lois qui rendent possible le concept d'une nature en général » ; elle est « transcendantale[1] ». La « métaphysique *particulière* de la nature », celle des corps ou celle des esprits, s'occupe bien d'un concept empirique donné, mais elle en traite de telle manière, dit Kant, que, « hormis ce qui est contenu dans ce concept, aucun autre principe empirique ne serve à connaître la chose en question ». Par exemple, elle pose le concept empirique de corps, ou celui d'être pensant, et elle cherche à « déterminer l'étendue de la connaissance dont la raison est capable *a priori* relativement à ces objets ». Ainsi, en métaphysique « l'objet n'est considéré que dans la représentation qu'en doivent donner les *lois générales de la pensée* ». En toute autre science, au contraire, l'objet n'est considéré que dans la représentation qu'en doivent fournir les données de l'*intuition*. De là une conséquence importante : c'est que, dans tout ce qui s'appelle métaphysique on est en droit d'espérer,

1. Voir les *Principes de la métaphysique de la nature*, Introduction.

selon Kant, « l'achèvement absolu du savoir ». En effet, dans la métaphysique, « l'objet doit toujours se trouver d'accord avec *toutes* les lois nécessaires de la pensée », non pas seulement avec quelques-unes ; or, on peut déterminer complètement les lois nécessaires de la pensée. D'autre part, relativement à l'objet qui doit se trouver d'accord avec ces lois, la métaphysique donne « un nombre déterminé de connaissances, qu'on peut épuiser complètement ». Ainsi, comme il y a quatre catégories, *grandeur, qualité, relation, modalité,* on doit pouvoir faire rentrer sous ces quatre chefs toutes les déterminations du concept universel d'une *matière* en général, et, par suite, tout ce qui peut être *pensé a priori* de cette matière, tout ce qui peut en être *représenté* dans la construction mathématique, enfin tout ce qui peut en être *donné dans l'expérience* comme objet déterminé. « On ne saurait ici rien faire de plus, rien découvrir de nouveau et rien ajouter. » Les sciences, au contraire, présentent une multiplicité infinie d'intuitions, soit pures, comme en mathématiques, soit empiriques, comme dans la physique : aussi n'arrivent-elles jamais à leur achèvement absolu. La métaphysique seule offre son champ immuable, qui n'est autre que la forme prise par la nature (soit physique, soit spirituelle) en vertu de la constitution immuable de notre pensée.

La métaphysique conçue à la façon de Kant est immanente, en ce sens qu'elle ne prétend pas atteindre les choses en soi, mais bien les choses dans nos idées; elle est la science des idées pures de la raison, telle que Platon l'avait comprise, mais sans la prétention platonicienne de changer les idées en intuitions d'un monde supra-sensible. D'autre part, si la métaphysique est immanente, elle est, à en croire Kant, toute rationnelle et nullement expérimentale; nous venons de le voir, alors même qu'elle considère un objet d'expérience, elle ne recherche que ce que la raison, par elle seule, peut nous apprendre *a priori* sur cet objet. La conception kantienne de la métaphysique, — comme analyse critique de la raison et de ses lois, en tant qu'elles nous fournissent *a priori* une représentation néces-

saire du monde physique ou moral, — tient donc le milieu entre l'ancienne ontologie transcendante et la philosophie de l'expérience. Ce n'est plus, sans doute, une métaphysique des choses réelles, mais c'est une métaphysique formelle : c'est la théorie des formes selon lesquelles nous sommes obligés de penser le monde phénoménal, parce que notre expérience ne vient à l'acte que par le moyen de ces formes.

Quelle est la valeur de cette conception kantienne de la métaphysique? — Selon nous, elle ne fait point à l'expérience et à la réalité une part suffisante. Elle suppose, d'abord, que l'expérience ne peut expliquer aucune de nos conceptions universelles et nécessaires, que celles-ci sont dues à une faculté indépendante, la raison. Et si l'on pouvait démontrer en effet que les idées universelles sont vraiment *a priori*, il en résulterait que la métaphysique contient une partie toute rationnelle et formelle, déterminable *a priori* d'une manière complète et susceptible d'un entier achèvement. Mais, même dans cette hypothèse, pourquoi exclurait-on de la métaphysique le *contenu* général de la science et les résultats généraux de l'expérience, qui sont nécessaires à la représentation complète du *monde?* La métaphysique étant l'étude du *tout*, la représentation de l'univers la plus adéquate possible, il ne suffit pas d'y mettre la *forme* universelle du monde ; il faut aussi ajouter à cette forme le contenu fourni actuellement par la systématisation de l'expérience. En un mot, la métaphysique doit être l'analyse radicale et la synthèse radicale de l'expérience dans son *contenu* comme dans sa *forme.*

D'autre part, si on parvient un jour à démontrer que la *forme* de l'expérience, — que Kant croit être *a priori*, — est réellement elle-même le caractère le plus général de l'expérience, son produit ultime et le résultat dernier de son évolution, la métaphysique sera alors doublement expérimentale, dans sa forme et dans son contenu.

Nous n'avons pas à entrer ici dans le débat sur l'origine des idées, mais ce qu'on peut affirmer sans même avoir besoin de faire la critique de la critique kantienne, c'est

que la partie « *pure* » de la métaphysique, telle que Kant la conçoit, n'ira guère loin. Il reconnaît lui-même que les notions de *mouvement*, d'*impénétrabilité*, d'*inertie* ne sont pas « indépendantes des sources de l'expérience[1] ». Comme principes de physique universelle, possédant réellement l'universalité désirée, il cite ces propositions : — « La substance demeure et persiste ; tout ce qui arrive est toujours déterminé antérieurement par une cause suivant des lois constantes ; » sa métaphysique de la nature tient donc presque tout entière dans l'affirmation du déterminisme universel. En ce qui concerne la métaphysique des mœurs, Kant prétend bien ne pas emprunter la moindre chose à la connaissance de l'homme même, à la psychologie et à l'anthropologie : il veut « nous donner des lois *a priori* comme à des êtres raisonnables ». *Tu ne dois point mentir* est un précepte, dit-il, qui ne s'adresse point seulement aux hommes, mais que les autres êtres raisonnables devraient aussi respecter. « La métaphysique des mœurs doit examiner l'idée et les principes d'une volonté *pure* possible, non les actions et les conditions de la volonté humaine *en général*, lesquelles sont tirées en grande partie de la psychologie. » Kant élimine donc toute *matière*, tout *objet*, tout *mobile*, du sein de la loi morale, qui se trouve ainsi réduite à une pure forme d'universalité. Et il croit que cette forme pure nous *intéresse* par elle-même, nous *oblige* sans aucune considération de son contenu, de son but, des êtres déterminés auxquels elle s'applique, des actes déterminés qu'elle commande. Une pareille métaphysique des mœurs est la répétition, sous mille formes, de l'éternel *tu dois*. Il est au moins douteux, selon nous, que cette élimination de tout contenu et de tout élément d'expérience puisse aboutir à un réel *devoir*. En tout cas, il y a là un problème métaphysique de première importance. S'il est résolu dans le sens kantien, la métaphysique purement rationnelle des mœurs sera établie ; s'il est

1. Prolégom, § 16.
2. *Fondements de la Métaphysique des mœurs*. Introduction.

résolu dans un sens expérimental, la métaphysique expérimentale des mœurs sera elle-même établie ; et elle méritera toujours de s'appeler métaphysique, parce qu'elle sera remontée jusqu'au plus haut principe directeur de la conduite, et parce qu'elle aura pour conséquence la systématisation totale des mœurs. Est métaphysique, encore une fois, tout ce qui est fondamental, radical, universel, soit au point de vue de l'expérience, soit au point de vue d'une faculté supérieure à l'expérience, si nous en avons une.

Dans le fond, la manière dont Kant conçoit et définit la métaphysique préjuge la question et présuppose elle-même un système métaphysique sur l'origine des idées. Le kantisme est un spiritualisme formaliste et arrêté à moitié chemin, un platonisme suspendu entre ciel et terre. Selon nous, on doit commencer par définir la métaphysique en dehors de tout système, comme la recherche même du système le plus capable de nous donner une représentation satisfaisante de l'univers et de ses principes.

Par cela même qu'elle est formelle, la métaphysique kantienne conserve un caractère subjectif. Les *formes* en effet, selon Kant, ne dépendent pas de l'intuition sensible, et l'intuition sensible, au contraire, dépend des formes que la constitution du sujet pensant lui impose ; ces formes ne peuvent donc rien nous apprendre sur les objets : elles ne nous apprennent que les lois universelles sous lesquelles nous sommes forcés de nous les représenter. La métaphysique est tout entière dans des concepts : Kant l'appelle souvent lui-même une « connaissance par concepts ». Mais, dans cette hypothèse des formes *a priori*, la métaphysique est-elle une vraie connaissance? — Elle n'a plus pour objet que des cadres vides : l'expérience seule pourra les remplir.

Voyons cependant à l'œuvre, chez Kant lui-même, cette « vraie métaphysique tirée de l'essence seule de la faculté de penser ». Elle contient d'abord « les actes *purs* de la pensée, c'est-à-dire les *concepts* et les *principes a priori*

qui font d'abord entrer la multiplicité des représentations empiriques dans l'ordre légal par lequel seul cette multiplicité peut devenir *connaissance* expérimentale, c'est-à-dire *expérience* ». Et Kant donne pour exemples les concepts du mouvement, de l'espace plein, de l'inertie, qui, dit-il, rendent *a priori* applicable à l'expérience externe le concept même de matière. Ce dernier concept, à son tour, on l'analyse en le rapportant « aux intuitions pures dans l'espace et dans le temps, d'après des lois qui d'avance sont inhérentes au concept de la *nature en général* ». C'est là par conséquent, conclut Kant, une véritable « *métaphysique de la matière corporelle* ». Elle fournit les *principes* de la *construction* des concepts impliqués dans la possibilité de la matière en général. Quant à la construction même des concepts, selon Kant, elle ne peut se faire qu'au moyen d'une *intuition a priori* qui leur corresponde ; or, « la connaissance rationnelle par construction de concepts est la connaissance mathématique ». Connaître une chose *a priori*, en effet, c'est la connaître d'après sa simple *possibilité;* mais la possibilité de choses naturelles déterminées, comme les corps ou les consciences, ne saurait être connue par de purs concepts ; en effet, ces derniers peuvent bien faire connaître la possibilité de la *pensée,* en nous montrant qu'elle ne renferme point de contradiction ; mais ils ne peuvent nous révéler la possibilité de l'*objet*, en tant que chose naturelle déterminée et existant en dehors de la pensée. Il faut donc que la possibilité simplement pensée trouve une *intuition* qui l'objective, et, pour que cette possibilité soit conçue *a priori*, il faut qu'il y ait une intuition *a priori* permettant de *construire* l'objet d'avance dans la représentation. Enfin une telle intuition ne peut être que l'intuition dans le temps et dans l'espace, avec la construction mathématique qui y répond. Ainsi donc il existe, en premier lieu, une philosophie pure de la nature *en général* et absolument parlant, — c'est-à-dire sans distinction de corps ou d'esprit, ni détermination d'objets particuliers : c'est celle qui recherche seulement ce qui constitue le concept d'une nature en général,

conçue comme « le premier principe interne de tout ce qui fait partie de l'*existence* d'une chose », ou « le principe propre et interne des déterminations qui appartiennent à son être[1] ». Une telle « philosophie pure de la nature en général », dit Kant, est la seule possible sans mathématiques. Mais la seconde partie de la métaphysique, c'est-à-dire celle qui porte sur des objets naturels déterminés (théorie des *corps* et théorie de l'*âme*), n'est possible qu'au moyen des mathématiques. Une théorie rationnelle de la nature, en effet, ne mérite le nom de *science* proprement dite que quand les lois dont elle est le système emportent avec elle la conscience de leur *nécessité*, d'où résulte une certitude apodictique; par conséquent, une théorie de la nature ne mérite le nom de *science* que « dans le cas où les lois de la nature qui en sont le fondement sont connues *a priori* et ne sont pas de simples lois de l'expérience ». Or, nous l'avons vu, la construction *a priori* d'objets *déterminés* n'est possible que par les mathématiques : donc, « dans toute théorie particulière de la nature il n'y a de scientifique, au sens propre du mot, que la *quantité de mathématiques qu'elle contient.* » Prenons pour exemple la chimie. Tant qu'on n'aura pas trouvé, dit Kant, pour les actions chimiques des corps les uns sur les autres un concept susceptible d'être *construit;* en d'autres termes, tant qu'on ne pourra donner du rapprochement ou de l'éloignement des parties aucune loi d'après laquelle (par exemple *proportionnellement* aux densités ou à quelque autre propriété analogue) leurs *mouvements* et les *conséquences* de ces *mouvements* deviendraient *intuitifs* et se laisseraient représenter *a priori* dans l'espace, la chimie ne saurait être autre chose qu'un « art systématique » ou une « doctrine expérimentale », mais en aucun cas une

1. Kant distingue la *nature* de l'*essence*. L'essence est le premier principe interne de tout ce qui appartient à la *possibilité* d'une chose. Les figures géométriques ont une *essence;* mais, comme dans le concept de ces figures on ne pense rien, selon Kant, de ce qui exprimerait l'être. elles n'ont pas une *nature* proprement dite. Un corps inanimé ou animé, au contraire, a une *nature*.

science proprement dite. Car les principes de la chimie restent alors purement empiriques et ne souffrent point d'être représentés *a priori* dans l'intuition; ils ne rendent donc pas le moins du monde concevable la *possibilité* des *lois* fondamentales des phénomènes chimiques; et cela, parce qu'ils ne peuvent être soumis aux *mathématiques*. Bien au-dessous de la chimie, sous ce rapport, Kant place la psychologie empirique, parce que les mathématiques, selon lui, ne sont nullement applicables aux phénomènes de la conscience et à leurs lois. On peut bien, il est vrai, appliquer à ces phénomènes la loi de continuité, mais c'est peu de chose. « L'intuition pure interne dans laquelle les phénomènes de l'âme doivent être construits est le *temps*, qui n'a qu'une seule dimension ; » dès lors, l'extension mathématique de la psychologie par l'application de la loi de continuité dans le temps serait à peu près « ce qu'est la théorie des propriétés de la ligne droite à la géométrie tout entière. »

Tel est donc l'édifice de la connaissance, selon Kant. Au sommet, la pure métaphysique, qui applique les lois de la pensée à la possibilité des objets *en général*, de la nature en général. Puis la mathématique universelle, qui *construit* le concept des objets *déterminés* au moyen de l'intuition dans l'espace et dans le temps. Au-dessous, la région des phénomènes d'expérience, que l'on constate et coordonne, et qu'on essaie de connaître *a priori* dans leur possibilité, sans pouvoir en faire la *science* autrement que « dans la mesure où les mathématiques leur sont applicables ».

Selon nous, Kant se fait une idée trop étroite de la science en la réduisant ainsi tout entière à une construction *a priori* et à une démonstration apodictique de la *possibilité* des choses; ce qui absorbe tout dans les mathématiques. Il y a science lorsqu'il y a connaissance de la réalité, et pouvoir d'agir sur cette réalité par le moyen des idées que nous en avons. Au moyen de l'analyse spectrale, par exemple, je puis dire d'avance que telle eau

minérale contient du sodium, et je puis vérifier le fait par l'analyse chimique : il y a là science. Au moyen de cette même analyse spectrale, je puis, sans intervention des mathématiques, établir la relation entre la présence du fer et telle raie du spectre, et je puis de là conclure à la présence du fer dans telle étoile. Si ce n'est pas là de la science, une prise de possession des réalités, où sera donc la science? Il est abusif de réserver ce nom à la science constructive de concepts abstraits pour le retirer à la science des faits réels et de leurs lois effectives.

En outre, la prétendue « possibilité » des choses, que nous révélerait la construction mathématique, n'est que la possibilité de certains *rapports* entre les choses dans l'espace et le temps, non celle des choses elles-mêmes, qui, évidemment, ne peut être connue *a priori*. L'expérience m'apprend qu'en fait le son et la couleur existent; je puis construire des lois mathématiques du son et de la couleur; mais le principe réel et positif du son ou de la couleur reste en dehors de ces lois formelles, où n'entrent que des rapports. Aussi ne voit-on pas que la mathématique universelle soit si près de la vraie métaphysique : elle avoisine la métaphysique des formes, des rapports d'espace et de temps, oui; mais la vraie métaphysique serait celle qui nous ferait pénétrer dans le principe interne des choses, dans ce qui les fait *exister* avec telles *qualités* intimes et non pas seulement dans tels *rapports* extérieurs. A ce compte, on peut se demander si le son, la couleur, la résistance ne sont pas des qualités plus voisines du *radical* que les qualités géométriques de la matière. On peut se demander aussi si la psychologie, quoique peu accessible aux mathématiques, n'est pas, en revanche, plus intuitive du réel, si elle ne nous en apprend pas plus sur le fond des choses, en nous révélant l'appétition, l'effort, le vouloir, que la géométrie et la mécanique abstraite. Enfin, au lieu de placer la valeur suprême de la science dans ce que la pensée pourrait (par hypothèse) construire *a priori* au moyen de simples concepts, — ce qui n'est après tout qu'une valeur pure-

ment logique, — on peut croire que la valeur supérieure de la science est dans l'expérience même des choses réelles, dans la présence immédiate de la réalité à l'intuition. Dès lors, c'est l'*expérience* qui est l'idéal de la métaphysique, et non pas la construction *a priori*. — A quoi Kant répond : — Oui, mais vous n'avez pas d'intuition supra-sensible, d'expérience des choses *en soi*. — Sans doute, mais, en l'absence de cette expérience impossible par définition même, pourquoi ne pas maintenir au premier rang l'expérience interne et externe, dans sa totalité, et pourquoi ne pas en faire l'instrument par excellence de la *métaphysique réelle*, dont la construction rationnelle ne sera dès lors qu'un auxiliaire ou un substitut?

En fait, la prétendue *métaphysique de la nature*, telle que Kant l'expose, n'est qu'un traité de mécanique abstraite, où les emprunts perpétuels à l'expérience sont déguisés sous l'appareil des démonstrations géométriques. Et on peut se demander si ce n'est pas là simplement une physique abstraite, un squelette idéal de la physique, au lieu d'être une vraie métaphysique, c'est-à-dire une recherche, aussi approximative que possible, de ce qui constitue la réalité et comme la vie intérieure des choses. Tout en s'élevant contre ceux qui jouent avec des notions, Kant a fait, lui aussi, un édifice de notions, applicable il est vrai à la réalité sensible, parce que cette construction est l'esquisse anticipée de l'expérience, — ou plutôt l'esquisse faite après coup ; — mais le réel demeure en dehors de ce vaste échafaudage mathématique appliqué aux contours des choses.

Les derniers néo-kantiens d'Allemagne, comme Riehl, ont encore exagéré la pensée de Kant. Selon eux, la philosophie n'est plus que la critique de la connaissance. Son rôle est simplement de scruter l'essence du savoir, de déterminer la signification de l'expérience et de la science. La logique s'occupe aussi de la connaissance, mais elle est, pour la plus grande partie, descriptive ; la métaphysique s'en distingue par son rapport *critique* à la *réalité du*

savoir, rapport qui est fondamental et caractéristique de sa méthode. — Quelque part de vérité qu'il y ait dans cet aspect tout intellectuel de la métaphysique, ce n'est pourtant encore, selon nous, qu'un aspect, et qui ne saurait se suffire. On ne peut pas scientifiquement rechercher la valeur et la genèse des connaissances sans considérer leurs objets : toutes les notions fondamentales des sciences impliquent une question *cosmique*[1]. L'ordre des connaissances et la classification hiérarchique des sciences a sa raison dans l'ordre et la succession des faits dont elles s'occupent. Le problème du *savoir*, entendu en toute son extension, est lié au problème de l'*être*; il y a là deux termes inséparables, et le subjectif ne peut s'étudier sans l'objectif, la forme sans le contenu. La conscience réfléchie, d'ailleurs, saisit en soi-même des résultats complexes sans saisir le processus qui les a produits : elle est donc exposée à prendre pour primitif ce qui est dérivé, pour *a priori* le résultat d'un long *a posteriori* à travers les siècles. Aussi la recherche vraiment scientifique des éléments d'où dérive le fait même de la *connaissance* aboutit à la recherche des transformations cosmiques dont ce fait est le résultat et qui le conditionnent. L'homme n'occupe dans l'espace qu'un endroit particulier, sa planète, et sur cette planète un point particulier; il n'occupe également dans le temps qu'un point particulier, puisque la race humaine tout entière n'est pas même contemporaine de la terre. L'homme est encore, comme on l'a dit, particulier dans sa substance corporelle, puisque son corps n'est composé que d'un petit nombre des éléments chimiques qui constituent le globe. Les conditions cérébrales sans lesquelles il n'y aurait ni sentiment ni pensée sont également particulières et exigent un concours déterminé de circonstances spéciales. La pensée dépend donc de la vie, qui dépend elle-même de la matière. A tous les points de vue, l'homme relève de la nature et il faut connaître la nature pour bien connaître l'homme. De là la place qu'oc-

1. Voir Angiulli, *la Filosofia e la Scuola.*

cupe la cosmologie comme nécessaire à la psychologie, à la métaphysique, à la critique même de la connaissance. Kant ne prétend faire aucune *cosmologie métaphysique,* ni aucune *psychologie empirique* : il se flatte de critiquer la *raison pure*, la connaissance *comme telle*, œuvre de logique abstraite et d'anatomie rationnelle; mais, à vrai dire, il y a une métaphysique, une cosmologie et une psychologie impliquées dans sa solution du problème de la connaissance : admettre que les lois de la pensée conditionnent les phénomènes, c'est admettre une métaphysique idéaliste. Quant à la théorie de la connaissance, telle que les Allemands la comprennent aujourd'hui, elle laisse la conscience et l'être subsister chacun à part, l'une en face de l'autre; d'un côté, c'est la pensée de celui qui pense; de l'autre, les choses existantes; dès lors, les deux séries, comme les horloges dont parle Leibniz, ont besoin d'un troisième terme pour les mettre en harmonie : ce qui donne naissance aux hypothèses transcendantes sur l'absolu.

De l'examen auquel nous avons soumis la conception positiviste et la conception kantienne, il résulte que la métaphysique n'est, ni une simple systématisation des objets de la science, ni une simple critique de la connaissance, ni même la simple réunion des deux. La métaphysique complète doit comprendre : 1° une cosmologie ou philosophie des sciences; 2° une critique de la connaissance; 3° une doctrine de l'existence, une représentation aussi rapprochée que possible de la réalité totale et finale. Le système purement phénoméniste, qui nie toute réalité autre que les phénomènes, est-il vrai? Qu'il le prouve : la certitude aura alors pénétré dans la métaphysique même. Est-il incertain ? Il y a lieu alors à examiner le pour et le contre, à comparer la probabilité du phénoménisme et celle du réalisme; dans tous les cas il y a lieu à faire l'analyse, la synthèse et la critique des diverses conceptions de la *réalité*, y compris la conception *phénoméniste*.

Ainsi, dans notre définition de la métaphysique, nous n'excluons point le rapport à la réalité fondamentale ; loin de là, nous faisons consister l'essence même de la métaphysique dans la recherche du *réel*, quelle qu'en soit sa nature. En un mot, la métaphysique tend essentiellement à l'objectivité ; elle ne peut donc se contenter ni des résultats positifs de la science considérés comme simples apparences sensibles, ni des formes subjectives auxquelles Kant réduit les lois communes de la pensée et de l'univers. Le vrai problème métaphysique, tel que l'humanité se l'est toujours posé, c'est précisément de savoir jusqu'à quel point les phénomènes sensibles et les formes de la pensée nous permettent de pénétrer dans la réalité même. Jamais l'esprit ne se contentera de refléter passivement, comme une eau dormante, les apparences à la fois changeantes et liées que lui montrent les sciences positives : il projettera toujours sous ces apparences quelque chose de ce qu'il sent en lui-même de plus fondamental, en vertu du droit qu'a la partie de se retrouver elle-même dans le tout.

Voici donc une longue définition que nous proposons comme la plus complète et la plus conciliatrice :

La métaphysique est l'analyse, la synthèse et la critique de la science, de la pratique, et des diverses conceptions (positives, négatives ou hypothétiques) auxquelles l'ensemble de nos connaissances, de nos sentiments et de nos activités, nous conduit sur l'ensemble des réalités (connues, connaissables ou inconnaissables.)

Plus brièvement : La métaphysique est la systématisation et la critique de la connaissance, et aussi de la pratique, aboutissant à une *conception de l'ensemble des réalités* et de nos rapports avec cet ensemble.

CHAPITRE III

LA MÉTAPHYSIQUE RÉELLE ET OBJECTIVE

DISTINCTION DE LA MÉTAPHYSIQUE IMMANENTE ET DE LA MÉTAPHYSIQUE TRANSCENDANTE

— Qu'importe, dira-t-on, que le problème de la *réalité* soit éternel, s'il est éternellement insoluble ? Il y a des tentations de l'esprit qui sont inévitables, et auxquelles il faut pourtant résister comme à celles de la chair. Rappelez-vous comment, dans la *Tentation de saint Antoine*, Flaubert a dépeint le grand Sphinx immobile et songeur depuis les siècles des siècles, autour duquel voltige la Chimère, la pensée ailée et curieuse. Elle l'enveloppe des méandres de son vol, elle le regarde, elle l'interroge : Chimère inquiète, monte au plus haut du ciel visible, descends jusqu'aux abîmes; jamais tu ne pénétreras l'impénétrable; jamais le front du monstre, plus dur que le diamant, ne se laissera entamer au frôlement de ton aile.

— Cependant, pourrait-on répondre, sur les flancs mêmes du Sphinx sont gravés des caractères sacrés qui, dans une langue inconnue, racontent une partie de son histoire. Au lieu de voltiger au hasard, la pensée s'arrête, médite, se replie sur soi; par analogie avec ce qu'elle

trouve en elle-même, elle attribue un sens aux mots d'une ligne, et ce sens réussit ; il réussit de même pour les mots des lignes suivantes ; ne peut-elle espérer qu'elle trouvera peu à peu la clé du mystérieux hiéroglyphe? Lui est-il interdit de conjecturer le sens profond de la réalité, la pensée secrète du Sphinx, d'après tous les signes extérieurs qu'elle en découvre, et d'après les sentiments intérieurs qu'elle saisit en elle-même ?

— Impossible ! répondra-t-on. Toute spéculation de ce genre repose sur ce principe caché : « Il est permis de raisonner par analogie de nos pensées et de leurs objets à la réalité telle qu'elle est en soi ». Eh bien ! c'est précisément ce qu'on ne saurait admettre. Vous pouvez, il est vrai, reconstruire une langue perdue, comme on l'a fait pour la langue de Zoroastre ou pour les hiéroglyphes d'Égypte ; mais c'est que vous admettez, chez ceux qui parlaient et écrivaient cette langue, les mêmes idées fondamentales et les mêmes lois intellectuelles que les vôtres. Si, au contraire, on vous propose de deviner le sens d'un livre écrit par des êtres qui ne pensent, ne sentent rien comme vous, la clé du mystère ne sera-t-elle pas à jamais introuvable ? En un mot, vous pouvez raisonner de l'expérience réelle à l'expérience possible, parce que la même loi relie les deux expériences; vous pouvez induire de notre monde à d'autres mondes que l'expérience atteindrait si elle était plus puissante ; mais vous ne pouvez raisonner de l'expérience à ce qui, par sa nature, dépasse non seulement l'expérience réelle, mais même l'expérience *possible*. L'hypothèse, ici, est un passage de l'homogène à l'hétérogène, et, comme dit Kant, un « bond dans le vide ». La pensée ne peut pas plus s'élever au-dessus du monde de la science, du monde des *lois* et des *formes*, que la colombe ne peut voler au-dessus de l'atmosphère, qui lui semble un obstacle et qui est son seul point d'appui.

Voici ce qu'on peut répondre : — Votre objection vient de la manière dont vous définissez la réalité en soi, la « chose en soi ». Il y a deux conceptions possibles ou, si l'on veut, deux faces concevables de la réalité ultime ; vous,

vous ne la concevez que comme un « au-delà », comme une existence transcendante, extérieure à l'univers (y compris nous-mêmes), extérieure tout ensemble au contenu et aux formes de la pensée. Cette réalité *en soi* n'a plus aucun rapport avec rien *en nous ;* le réel, à vous en croire, c'est ce qui n'est ni senti, ni sentant, ni perçu, ni percevant, ni connu, ni connaissant, ni connaissable ; l'être, c'est ce dont nous n'avons plus aucune raison d'affirmer que cela est. Quelle étrange définition ! Dès que l'être se pense et pense qu'il est, le malheureux, ce n'est plus l'être ! Ainsi, dans ce que vous appelez, par ironie sans doute, le monde « intelligible », vous avez soin de faire entrer *a priori* une propriété exclusive de tout rapport avec l'intelligence, une inintelligibilité absolue. Après quoi vous avez beau jeu. Une fois admis que la réalité dernière est ce qui n'a absolument aucune relation avec la pensée, il est trop aisé d'en conclure l'impossibilité de la penser. Le problème métaphysique se trouve réduit à ces termes contradictoires : trouver l'introuvable. Reste à savoir si cet absolu ou pour mieux dire, cette matière brute, au lieu d'être le Sphinx, n'est pas la Chimère.

Comme il y a deux conceptions possibles de la réalité, il y a aussi deux sortes de métaphysique : l'une « transcendante », l'autre « immanente ». Le criticisme a mis fin aux prétentions dogmatiques de la première dans le domaine de la spéculation, soit. Encore peut-on faire une part légitime à la métaphysique transcendante : c'est de lui laisser l'idée de l'au-delà. Seulement l'au-delà, le *Noumène* de Kant, l'*Inconnaissable* auquel Spencer élève un autel comme au « dieu inconnu », doit demeurer une conception toute problématique, une simple question que l'intelligence se pose. Après avoir conçu par la pensée la totalité du monde connaissable, le cerveau humain arrive à se demander s'il n'existe point encore *autre chose.* L'enfant curieux regarde au delà du miroir pour voir ce qu'il y a derrière; nous regardons ainsi au delà de chaque chose; puis, continuant le mouvement commencé, nous voulons regarder au delà de

toutes choses, et nous disons : — Le tout de notre pensée n'est peut-être pas le Tout de la réalité. Qui sait si « l'ample sein » de l'être ne peut pas fournir plus que la pensée ne peut concevoir ? — Il est vrai que cet ample sein de l'être est lui-même une conception de la pensée. Cette notion de l'au-delà, du « transcendant », qui semble d'abord si loin de l'expérience, est encore tout expérimentale : elle est l'expression, en quelque sorte hyperbolique, de l'expérience même que nous avons de nos ignorances et des bornes indestructibles de notre savoir. Notion toute *limitative*, nécessaire pour *limiter* notre orgueil scientifique, nécessaire aussi pour *limiter* notre égoïsme pratique, qui, sans cela, ferait du moi le tout[1]. Mais, une fois ce grand point d'interrogation posé aux limites du monde connaissable, nous ne devons plus, par une voie détournée, faire de l'au-delà un objet de connaissance. Comment prétendre déterminer ce qui est indéterminable ? Comment voir les ténèbres avec une lumière qui les dissipe ? Nous ne devons même pas, à l'exemple de Spencer, l'opposer comme une *réalité* inconnaissable au monde connaissable. La seule réalité que nous puissions affirmer, et aussi la seule qui nous intéresse véritablement, est celle qui n'exclut pas toute relation de nous à elle. L'autre n'est peut-être elle-même qu'un mirage lointain de notre pensée. Aussi est-il impossible d'en rester à une métaphysique exclusivement transcendante, qui, pour être rigoureuse, devrait être toute négative et tenir dans ce seul signe : X.

Passons donc à la seconde conception de la réalité : celle d'une existence intérieure en quelque manière aux choses dont nous avons l'expérience, et qui n'est plus toute au delà de l'expérience même. Aristote définit la métaphysique la science de l'être en tant qu'être; mais, si nous voulons connaître ce que l'être *est*, que pouvons-nous faire, sinon de nous demander avec quels caractères fon-

1. Voir notre *Critique des systèmes de morale contemporains*. (Introduction et conclusion.)

damentaux il est *senti*, *connu* et *voulu?* *L'être*, pour toute métaphysique postérieure à Kant, ne peut donc plus être que l'objet saisi dans le contenu et les formes de la conscience ou, en général, dans l'expérience : par l'expérience seule, et principalement par la réflexion psychologique, nous atteindrons le réel autant qu'on peut l'atteindre. Dès lors, nous ne raisonnerons plus de l'expérience à ce qui dépasse l'expérience, même possible; nous raisonnerons par induction et analogie de l'expérience partielle à la totalité de l'expérience possible. La « question préalable » élevée par Lange et les kantiens n'aura plus de valeur : la métaphysique du *réel* ne sera plus condamnée par définition même. Elle aura pour objet non cette partie purement problématique de la réalité qui est à jamais opaque, mais cette partie certaine qui peut devenir de plus en plus diaphane pour la pensée.

— Mais alors, s'écrieront les disciples de Kant, si la métaphysique renonce aux « choses en soi » de Platon, aux objets indépendants de la pensée, vous voyez bien qu'elle prendra un caractère tout subjectif! — Le problème est grave et ardu; pour le résoudre, il faut renoncer, selon nous, à une illusion généralement répandue. La terreur du « subjectif » est une obsession que Kant a introduite dans la philosophie, et qui fait que, par un matérialisme préconçu et inconscient, on assimile la métaphysique aux sciences de la nature. L'astronome qui calcule la place et la distance d'un astre élimine avec raison de ses calculs tout ce qui tient au jeu de la lumière dans ses yeux et dans son télescope : les sciences de la nature, en effet, s'efforcent de connaître les choses telles qu'elles sont indépendamment de tout être sentant et pensant. Mais la métaphysique peut-elle et doit-elle se proposer cette exclusion absolue du sujet qui pense? Non, puisque son objet est le tout, et que le tout, comprenant des êtres pensants, ne serait pas complet sans une part attribuée à la pensée. Lange adresse à tout métaphysicien le reproche de « mêler son être à l'être des choses » ; de faire, « par l'acte même de la synthèse, entrer son propre être dans l'objet. »

Ce reproche n'a nullement la portée qu'il lui attribue, et nous l'acceptons volontiers comme un éloge : est-ce qu'en fait notre être n'est pas mêlé à l'être des choses ? L'objet de la métaphysique doit donc nous comprendre nous-mêmes.

Dès lors, pourquoi voulez-vous que la pensée soit complètement éliminée de l'univers, comme si elle n'était pas elle-même une des manifestations, et la plus haute, de l'activité universelle ? Voir le réel à travers la pensée, ce n'est pas enlever au réel sa réalité, c'est la compléter au contraire, en la prolongeant sous cette forme supérieure, condensée, intense, qui est la conscience. L'être qui arrive à exister pour soi est-il donc moins réel que celui qui existerait seulement en soi, s'il y en a de tels ? Tout au contraire. Ainsi nous reconnaissons de nouveau que la science positive, par cela même qu'elle s'efforce d'abstraire le sujet pensant, reste une vue abstraite des choses ; tandis que la métaphysique, en laissant sa part légitime au sujet sentant et pensant, est une vue plus concrète de la totalité des choses. Ne rabaissons pas le point de vue universel de la métaphysique au point de vue partiel de la science. Montrer que la science est subjective serait lui faire, à son propre point de vue, une objection véritable ; mais la métaphysique, elle, cherchant l'unité même du sujet et de l'objet, ne peut pas ne pas être subjective en même temps qu'objective. Le métaphysicien ne doit pas considérer la pensée comme un pur obstacle à ses recherches, comme une sorte de mal nécessaire, mais bien comme un des éléments indispensables de la solution. Il doit éliminer sans doute, autant qu'il est possible, ce qu'il y a dans la pensée d'individuel, de variable, d'accidentel, mais il ne peut se proposer d'abstraire entièrement le monde réel de la pensée : outre que l'amputation est impossible, et que son succès aboutirait à une sorte de suicide intellectuel, le monde ainsi obtenu ne serait plus celui que la métaphysique cherche à se représenter. N'en déplaise aux idéalistes d'une part et aux matérialistes de l'autre, le monde réel, c'est le monde à la fois objectif et subjectif, physique et

mental, à moins qu'on ne nous mette nous-mêmes en dehors de la réalité universelle, qui alors ne sera plus universelle. C'est ce qui fait l'essentielle fausseté métaphysique du matérialisme exclusif et de l'idéalisme exclusif. L'aspect physique et l'aspect mental de l'univers doivent être comme les images du stéréoscope : différentes pour chacun des deux yeux, elles se superposent dès que la vue est au point exact, et elles donnent la sensation d'un même objet en relief, réel et vivant.

Lange a écrit cette parole, dont le développement logique eût détruit son demi-scepticisme : « Il est une notion à laquelle il importe avant tout de s'élever : c'est la *même nécessité* fondamentale, la *même racine* cachée de notre être, qui, d'une part, nous force d'apercevoir par les sens l'image du monde, et qui, d'autre part, nous force à concevoir par l'intelligence un monde intelligible. » S'il en est ainsi, dirons-nous, le vrai problème consiste à redescendre des branches et du tronc même de l'arbre, qui sont les objets propres des sciences positives, à cette « racine » cachée qui ne peut être sans rapport avec le tronc ni avec les branches, ni même avec les feuilles passagères et changeantes que le vent emporte : n'est-ce pas la racine, en définitive, qui nourrit tout le reste de la sève commune ?

Une fois rétabli le vrai rapport de la réalité à la pensée, les problèmes essentiels de la métaphysique se posent d'une façon qui n'exclut plus d'avance toute solution intelligible. Le premier de ces problèmes est celui qui concerne notre propre nature, et qui consiste à chercher ce qu'il y a en nous *d'irréductible*, de fondamental. Voilà une « chose en soi » qui ne doit plus être aussi loin de moi, puisque en définitive c'est moi-même. En me demandant ce que je suis et en descendant au fond de ma conscience par la réflexion, je ne saute pas nécessairement dans le vide. Kant et Lange supposent que ma réalité est d'un côté et ma conscience d'un autre, comme les tronçons d'un serpent coupé en deux qui cherchent vainement à se réunir; ils nous parlent d'un moi «transcen-

dant» qui ne serait point le moi que je connais. Mais, comme mon sosie et moi nous sommes aussi hétérogènes que des êtres sans lien, toute hypothèse m'est interdite sur la nature et même sur l'existence de ce « moi absolu » ; laissons-le donc flotter en l'air, vision fantastique, au-dessus du moi de l'expérience, qui continuera d'être le seul objet de notre étude.

De même, quand je risque des inductions sur la permanence indéfinie de mon être, quelque hasardeuses qu'elles soient, ce ne sont pas nécessairement des suppositions sur une existence transcendante, indéterminée et indéterminable, qui, n'ayant rien de commun avec ce que nous sommes aujourd'hui, serait toujours notre anéantissement. « L'éternité » de Spinosa n'est point ce que l'homme, à tort ou à raison, rêve après la vie présente : l'homme aspire à l'achèvement des puissances réelles qui ne sont maintenant en lui qu'à l'état d'ébauche. La seule immortalité qui lui semble avoir du prix serait celle de la conscience fondamentale, de la volonté, du sentiment et de l'amour : ce serait donc une vie « homogène », en ses attributs les plus essentiels et les plus précieux, avec la vie présente. La question est de savoir si les lois de la nature sont et seront toujours absolument exclusives de toute persistance indéfinie du vouloir et de la pensée, ainsi que de leurs organes les plus immédiats, peut-être invisibles. Là-dessus, on peut discuter pour ou contre, sans faire un bond hors des conditions de toute pensée[1].

De même, quand je passe à un autre des plus grands problèmes philosophiques, quand je me demande si l'univers a une fin suprême à laquelle il tend, si même en général il y a des fins et si cette idée n'est pas un anthropomorphisme illégitime ; quand je recherche si, d'après ce que nous en connaissons, ce monde est bon ou mauvais, beau ou laid, heureux ou malheureux, en un mot quand

1. Comme exemple d'une discussion de ce genre, voir les admirables pages de Guyau à la fin de son livre sur l'*Irréligion de l'avenir*.

j'agite la question du pessimisme et de l'optimisme, je ne spécule pas sur des choses absolument étrangères à ma pensée, car je fais partie de cet univers et, s'il poursuit un but, je tends moi-même au but où aspire son effort : mon histoire individuelle se confond, comme un épisode, avec l'histoire universelle; mon bonheur ou mon malheur fait partie de la destinée heureuse ou malheureuse du grand tout; il pleure ou sourit en moi et avec moi. Quand je me demande si les plus hautes lois du monde sont des lois de justice comme celles dont je m'impose à moi-même le respect et l'accomplissement, je ne cherche pas ce qui a lieu dans un « royaume de chimères », qui ne serait qu'une patrie poétique et un refuge pour l'imagination; je me demande, au contraire, si la direction normale de ma volonté n'est pas au fond celle de toute volonté, si je n'ai pas dans tous les êtres réels des auxiliaires qui s'ignorent encore pour l'idée dont je poursuis la réalisation.

Enfin, quand je m'efforce de remonter à quelque réalité initiale d'où procèdent toutes choses, s'il y en a une, je ne cherche pas à saisir un absolu insaisissable, je cherche à communiquer plus intimement avec un principe communicable, quel qu'il soit, matière ou esprit, puisque en fait il se communique à moi et aux autres êtres, puisque en fait il m'est intérieur ainsi qu'à tous les autres. Il est des hommes qui éprouvent le besoin de personnifier ce principe suprême des choses, et de là viennent les religions; ils en font alors une puissance absolue, une intelligence absolue, une bonté absolue. Ils soutiennent qu'une divinité sans rapport avec nous occuperait dans la pensée et dans l'univers une vraie sinécure; que l'homme ne s'inquiète point de ce qui lui est absolument étranger et indifférent :

Si la douleur et la misère
N'atteignent pas ta majesté,
Garde ta grandeur solitaire,
Ferme à jamais l'immensité.

Cette humanisation du divin est-elle légitime? C'est un

problème que le métaphysicien doit examiner[1]. Il fera mainte objection à l'existence d'un Dieu qui ne serait que l'homme plus parfait, mais ces objections mêmes prouvent qu'on discute sur des choses qui ont un sens, et un sens expérimental. Aussi ne saurait-on accorder à Schopenhauer que la philosophie doive s'occuper exclusivement de « ce monde ». — « Elle laisse les dieux en repos, ajoute-t-il, et elle espère qu'ils feront de même à son égard. » Cette boutade n'est pas sérieuse : la métaphysique doit embrasser et interpréter la totalité de l'existence et l'ensemble des choses concevables, soit que « ce monde » l'épuise, soit qu'il ne l'épuise pas. C'est une question qu'on ne doit pas préjuger. Il faut laisser, comme disait Stuart Mill, « toutes les portes ouvertes, » même celle qui donne sur le septième ciel, jusqu'à ce que quelque démonstration définitive les ait à jamais fermées.

En somme, la possibilité ou l'impossibilité de la métaphysique objective dépend de la manière dont on conçoit le rapport de la pensée à la réalité. Ou bien la pensée est séparée de la réalité et faite de manière à la penser comme elle n'est pas, semblable à un miroir inexact qui représenterait nécessairement une maison quand il faudrait représenter un homme ; encore y aurait-il toujours un rapport déterminé entre la fausse apparence et la réalité. En ce cas cependant, il est clair que toute spéculation sur le réel me serait interdite. Mais aussi je puis laisser ce prétendu réel dans le vide où il se cache ; il est pour moi comme s'il n'était pas. Ou bien il y a une certaine harmonie fondamentale entre la pensée et la réalité, soit parce qu'elles se ramènent à une identité ultime, soit parce que la réalité a produit la pensée et a dû s'y empreindre, soit enfin parce que c'est la pensée même qui conçoit la réalité. En ce cas, l'homme ne peut sans doute se faire une conception adéquate et comme une image parfaite de la réalité totale ;

1. Voir Abbott, *Scientific Theism.*

pourtant, il peut trouver des points de repère dans l'expérience, qui atteint la réalité partielle; il peut se former, sur l'ensemble des choses, une conception incomplète et inadéquate, mais régulièrement liée avec le tout. Cette conception sera encore en partie « symbolique » ; comme les sytèmes scientifiques sont des traductions de la *vérité*, les systèmes métaphysiques seront des traductions de la *réalité* en langage humain ; mais les symboles n'auront pas tous pour cela la même valeur. On pourra établir entre eux des degrés, selon qu'ils seront des projections plus ou moins lointaines et déformées. L'aveugle-né qui se représentait la couleur écarlate par analogie avec le son de la trompette s'en formait une conception plus vraie que s'il se l'était figurée comme un son doux de flûte. Les religions n'ont été également que des symboles, en partie théologiques, en partie cosmologiques, exprimés non plus dans le langage de la raison, mais dans celui de l'imagination et du sentiment; elles n'en ont pas moins eu une valeur très inégale. Mettrez-vous sur le même rang le christianisme des Européens et le fétichisme des anthropophages, sous prétexte qu'il y a une égale « hétérogénéité » entre ces religions et leur objet mystérieux ?

A vrai dire, l'objection des kantiens repose sur une définition paradoxale de la réalité, qu'ils placent *a priori* hors de toute pensée. Ils supposent deux mondes séparés l'un de l'autre : phénomènes et choses en soi, apparences sans réalité et réalité sans apparences ; selon nous, on ne doit admettre qu'un univers. Que sera donc, pour la métaphysique nouvelle, le vrai rapport du phénomène à la réalité ? Ce rapport, qui a tellement tourmenté Kant, Lange et tous les disciples de la Critique, ne sera plus simplement celui qu'ils imaginent, c'est-à-dire le rapport d'une apparence expérimentale à une chose en soi qui serait, par nature, absolument en dehors de toute expérience possible ; ce sera le rapport de la partie au tout. Il n'y a ici que la distinction entre une expérience incomplète et une expérience complète, qui serait la conscience même de l'univers. Le monde des « réalités » désigne les

choses telles qu'elles existent avec toute la complexité de leurs éléments, de leurs attributs, de leurs relations, y compris leurs relations particulières avec nous-mêmes et avec nos moyens de connaître; le monde des « phénomènes » désigne les mêmes choses réelles, mais bornées à ceux de leurs attributs que peuvent atteindre nos moyens de connaître. Le monde des phénomènes, c'est la réalité partielle; le monde des choses, c'est la réalité totale. Par les faits de conscience, par les sensations, par les pensées, par les volontés, nous pénétrons déjà dans la réalité même; par la voie des phénomènes, nous sommes déjà entrés dans cette « Thèbes aux cent portes » dont parle Schopenhauer, dans ce monde des choses en soi dont nous-mêmes faisons partie, *in quo vivimus, movemur et sumus*. La métaphysique n'est donc plus nécessairement une science transcendante et vaine : elle est un savoir immanent, portant sur le réel, savoir vrai, quoique incomplet, — d'autant plus vrai que nous y réunissons plus indivisiblement les choses objectives et la conscience prétendue subjective par laquelle nous mêlons notre vie à la vie du tout.

CHAPITRE IV

ANALYSE ET SYNTHÈSE MÉTAPHYSIQUES

I

L'ANALYSE ET LA SYNTHÈSE FONDÉES SUR L'EXPÉRIENCE

Nous avons vu que l'objet de la métaphysique est la réalité complète, qui doit se manifester pour nous dans les éléments irréductibles et dans le tout de l'expérience : la métaphysique doit donc avoir pour point de départ une analyse radicale de l'expérience même dans son contenu et dans ses formes, et pour but une synthèse universelle de l'expérience.

La science positive, elle, prend l'expérience pour accordée et n'en fait ni l'analyse ni la critique; la métaphysique, au contraire, doit d'abord analyser le fait ultime de l'expérience et en montrer la constitution intérieure, car elle ne saurait, comme la science, se contenter d'accepter simplement ce fait dans toute sa complexité. C'est pour cette raison que la philosophie n'a pas le même point de vue que les sciences particulières. Celles-ci, par une suppression commode des difficultés, placent leurs propres fondements en dehors de leurs recherches : étendue,

mouvement, masse, force, matière, vie, etc., c'est grâce à cette hypothèse initiale qu'elles deviennent ensuite positives et nous prodiguent les « certitudes ». Ramener ces fondements de la science à la clarté de l'expérience réfléchie, exclure tout préjugé, toute affirmation *a priori,* toute hypothèse, tout postulat, pour prendre sur le fait ce qu'il y a de primitif dans l'expérience, pour sonder en quelque sorte le fond même de l'expérience universelle et le rendre transparent, comme le fond d'un lac se révèle sous l'eau devenue claire, — telle est la première tâche de la métaphysique. Loin de travailler en l'air, elle doit être à son début la plus expérimentale des études, puisqu'elle est l'anatomie même de l'expérience, de ses conditions, de ses formes et de ses éléments, qui sont aussi pour nous les derniers éléments de l'univers connu et connaissable, c'est-à-dire du seul univers dont nous puissions nous faire quelque représentation positive.

Toute expérience se ramène, en définitive, à une certaine *conscience* que nous avons, à une expérience intérieure. Il en résulte que la *réflexion psychologique*, — mais non une réflexion solitaire et sans le contrôle des sciences de la nature, — demeure le procédé fondamental de la métaphysique nouvelle. Comment, en effet, pénétrer dans la réalité même des choses, comment s'y enfoncer, comment s'identifier avec l'être même des autres êtres, et, en général, avec l'être universel ? Il semble d'abord qu'il faudrait sortir de soi, cesser même d'être soi, pour devenir les autres objets et prendre conscience de ce qui les constitue. Par quel moyen résoudre une question qui, dans les termes mêmes, paraît contradictoire, et où l'ontologie transcendante a échoué ? — En posant mieux la question. Au lieu d'aspirer à sortir de nous-mêmes, rentrons au contraire en nous : nous voudrions toucher le fond de *toute* réalité; mais, si un tel fond existe, il doit être aussi le fond de *notre* réalité propre, puisque nous faisons partie du tout : au lieu d'un mouvement d'expansion au dehors, concentrons-nous donc au dedans, cherchons à saisir en nous ce qui est le plus fonda-

mental pour nous rapprocher en même temps du fond de toute existence. C'est dans l'océan intérieur qu'il faut jeter la sonde.

L'analyse radicale de la conscience, qui est métaphysique en même temps que psychologique, n'est plus simplement la description et la classification des faits intérieurs, ni même la détermination de leurs lois, ni enfin l'histoire de leur évolution. Elle est, en premier lieu, la recherche des faits et données ultimes, soit que l'on considère le côté par où les phénomènes appelés intérieurs se rapportent aux objets et sont des « représentations », soit que l'on considère leur rapport au moi. Dans le premier cas on va, pour ainsi dire, vers la circonférence, dans le second vers le centre. Il s'agit de trouver, parmi les faits de conscience, quels sont ceux qui servent de fondement à tous les autres. C'est alors, si l'on veut, de la psychologie radicale et, par cela même, à portée universelle. Supposons, par exemple, que toute expérience soit un ensemble de sensations ; si la sensation à son tour est irréductible, si elle ne peut se ramener, par exemple, à quelque état de la volonté, à quelque effort favorisé ou contrarié, si elle ne renferme aucun élément intellectuel, etc., alors la sensation sera démontrée être pour nous l'élément radical de l'expérience; c'est dans la sensation que le métaphysicien devra prendre son point de départ. Si au contraire la sensation présuppose l'action et l'appétition, le point de départ sera changé. D'où la nécessité de faire l'analyse des représentations primordiales et des éléments primordiaux de la conscience, de les étudier non pour eux-mêmes, comme le fait le psychologue, mais pour ce qu'ils peuvent nous apprendre sur notre constitution et celle de l'univers.

Outre l'analyse des éléments de la conscience et de la représentation, il est une seconde sorte d'analyse intérieure plus vraiment métaphysique, qui se distingue davantage de la *phénoménologie interne*. C'est la considération du *sujet conscient*, pour qui les faits intérieurs ne sont encore que des *phénomènes*, des *objets* de conscience, des

« représentations ». Qui dit phénomène, dit *apparence*, quelque chose qui apparaît à quelqu'un ; mais le sujet à qui les choses *apparaissent* par les modifications intérieures qu'elles produisent en lui, ce sujet, comme tel, c'est-à-dire comme conscient de soi et de sa pensée, quel qu'il soit d'ailleurs en lui-même, ne peut plus s'appeler proprement un *phénomène*. Dira-t-on qu'il est encore une apparence pour soi? D'apparence en apparence, il faut pourtant arriver à une chose qui *est* et qui *voit*, qui ne *paraît* plus et n'est plus chose *vue*. Quand je *sens*, quand je *jouis* ou *souffre*, il y a là autre chose que de simples apparences, il y a une conscience réelle de jouir ou de souffrir, quelque imaginaires et fantastiques que puissent être les *causes* et *objets* de ma jouissance, de ma souffrance. Même en songe, quand je rêve que je souffre, je puis bien me tromper, — si par exemple je crois souffrir d'un coup qu'on me donne, — mais rêver qu'on souffre, c'est toujours souffrir réellement. Il y a donc un côté par où les apparences intérieures ne sont plus vraiment des apparences : c'est celui même par où elles offrent une qualité spécifique, et c'est aussi celui par où elles sont les états ou actes de conscience d'un sujet qui sent et veut. La relation au sujet, relation de présence immédiate et d'immédiate conscience, est donc originale, et elle marque au philosophe une direction nouvelle de recherches. Comme il y a là une possession certaine de réalité et de vérité, fût-ce seulement la réalité d'une apparence et la vérité d'un rêve, il y a une perspective ouverte à la métaphysique, puisque la métaphysique cherche, en quelque sorte, toutes les trouées possibles vers le réel.

On sait l'importance métaphysique attribuée à la considération du sujet par Aristote, par Descartes, par Maine de Biran et les idéalistes contemporains. La relation du sujet à l'objet est en effet radicale dans la constitution de la conscience, et la métaphysique ne peut être indifférente à quelque chose d'aussi important dans le domaine de la pensée.

Le procédé d'analyse qui peut être ici mis en usage n'est

ni la perception proprement dite, ni le raisonnement. On appelle quelquefois la conscience perception intérieure, mais la perception et le sens impliquent la faculté de recevoir et d'éprouver quelque modification : c'est une certaine manière dont nous sommes affectés, c'est un sentiment passif. Si nous nous percevions ou sentions nous-mêmes, dans la signification stricte de ces mots; si nous nous *éprouvions* nous-mêmes dans une expérience proprement dite, nous serions alors passifs de nous-mêmes, nous recevrions de nous, par le sens intime, des impressions ; dès lors, ces impressions ne seraient point le vrai moi, qui resterait inconnaissable; elles ne seraient que son apparence, nous ne serions plus, pour parler le langage de Kant, que le « phénomène de nous-mêmes ». Aussi Kant dit-il que la conscience ne trouve en elle aucun « phénomène constant », aucune propriété constante, aucun objet constant d'expérience. C'est que, phénomène, propriété, *objet*, tout cela est passif et plus ou moins extérieur à l'action du *sujet pensant* : or il ne s'agit pas de nous saisir comme objet, mais bien comme sujet. En conséquence Maine de Biran et, après lui, MM. Ravaisson et Lachelier, ont conclu que ce n'est point la méthode objective d'observation proprement dite qui peut nous mettre en possession de nous-mêmes. Ce n'est pas non plus le raisonnement qui pourra nous faire saisir le sujet conscient et son action propre. Le raisonnement ne peut unir que des choses de même ordre, c'est-à-dire homogènes, comme un fait sensible et un autre fait sensible, comme des faits et une loi qui n'est encore que le résumé de ces faits mêmes conçus abstraitement et généralisés. Mais, pour trouver le moi sous les faits intérieurs par voie de raisonnement, il faudrait passer d'un terme donné par l'expérience à un terme qui, par hypothèse, ne le serait point, d'un monde de phénomènes que nous pouvons observer à une « substance » soustraite aux regards. « Comment comprendre, disait Jouffroy[1], que, des pensées que j'aurais sans savoir que

1. *Nouv. Mélanges*, n° 202.

ce fût moi qui les eusse, j'en vinsse jamais à moi? » — « Considérer, dit à son tour M. Ravaisson, ce qu'on nomme des phénomènes intérieurs abstraction faite de soi-même, pour s'en conclure ensuite, c'est réellement en faire des phénomènes extérieurs, d'où jamais l'on n'arriverait à soi[1]. » La méthode de raisonnement, de même que la méthode d'expérience proprement dite, traite donc encore le sujet pensant comme un objet et une chose. Dès lors, elle est réduite à lier par un syllogisme des termes de nature absolument différente : de ce que le sujet pensant est un et simple comme sujet, elle conclut que, considéré comme objet, il est encore un et simple. C'est là ce que Kant appelle l'*Achille* de la psychologie rationnelle, qui prétend démontrer la spiritualité de l'âme considérée comme objet échappant à la conscience. De ce que la pensée est une, la psychologie rationnelle ne pourra jamais déduire que l'objet dont la pensée est la propriété soit un; de quel droit, en effet, conclure du sujet donné dans la majeure à un objet qui n'est pas donné, de la pensée considérée comme une simple apparence à une substance cachée telle qu'elle serait *en soi?* De quel droit, enfin, transporter au monde non sensible les déterminations du monde sensible?

Le défaut commun des méthodes empirique et rationnelle, selon Maine de Biran, c'est de représenter ainsi comme objet ce qui est le sujet même. L'expérience et le raisonnement vont de détermination en détermination, d'objet en objet, de phénomène en phénomène, sans sortir du monde des apparences; c'est par un autre mouvement que nous devons nous replier sur nous, en faisant abstraction de tout objet, de toute détermination sensible. C'est le procédé que Maine de Biran appelait « l'abstraction réflexive », c'est-à-dire la réflexion abstrayant le sujet qui pense de tous les objets par lui pensés. Ce qui est immédiatement présent à soi-même, ce qui existe *pour soi*, comme disent les Allemands, voilà le sujet. Une

1. *Rapport sur la Philosophie en France*, p. 19.

chose extérieure ne peut être connue que par le dehors, c'est-à-dire par ses manifestations. Ainsi une fleur est connue par les phénomènes qu'elle présente pour un être différent d'elle-même et qui est nous. Quant à la chose en soi ou substance, telle que l'imaginait l'ancienne philosophie, elle ne pourrait être connue, elle aussi, que par ses manifestations : au fond, ce n'est qu'un objet de pensée, puisqu'elle n'est pas immédiatement présente à elle-même comme sujet conscient. Or, ce que nous cherchons en nous-même, c'est le moi présent au moi, par conséquent le sujet. Eh bien, selon les cartésiens, le sujet est en quelque sorte tout trouvé par cela même qu'il se cherche, car il est toujours présent à soi. C'est ce qu'exprime, selon Descartes, ce jugement enveloppé dans tous les autres jugements : *Je pense*. La seule chose que le sujet puisse faire, par la réflexion psychologique, ou par ce que Leibniz et Kant appellent l'*aperception*, c'est de chercher à se saisir dans son action propre, sans mélange de choses extérieures. « Il importe, dit Biran, d'observer ces deux sortes de procédés inverses de l'esprit, lorsqu'il part de la représentation d'un objet ou d'un fait extérieur donné au sens, pour s'élever progressivement aux classes, aux lois et causes générales des phénomènes ; et lorsqu'il part d'un fait donné par l'observation intérieure pour en dériver ou y ramener tous ceux du même ordre. Ici, toutes les idées ou les faits se multiplient ou s'individualisent jusqu'à la conscience du *moi*, identique avec celle de cause ou de force agissante. Là, tout se généralise et se complique jusqu'à ce qu'on arrive à l'idée la plus générale, qui est encore celle que les physiciens appellent cause. Mais il est bien évident que le mot *cause* a ici deux valeurs différentes et même opposées. Suivant l'acception psychologique ou celle de la science des principes, c'est la *donnée* primitive et simple qu'il s'agit de bien constater ; dans l'acception physique, c'est l'*inconnue* à chercher. Or la méthode qui peut nous élever jusqu'à l'inconnue extérieure à nous, par le progrès de généralisations successives, pourrait-elle servir à cons-

tater ce qui est en nous, par un ordre inverse d'idées de plus en plus individuelles[1] ? »

Aucune méthode ne doit être négligée en métaphysique. L'abstraction réflexive de Biran doit donc être aussi essayée, puisqu'elle correspond à une différence réelle entre la manière dont les objets sont connus et la manière dont le sujet est tout ensemble connaissant et connu. Il restera d'ailleurs à déterminer ce qu'on trouve au bout de cette abstraction réflexive. Est-ce un moi effectivement abstrait, un sujet réduit, comme le dit Kant, à la plus pauvre de toutes les représentations : « je *pense* », simple caractère commun de toutes les pensées concrètes, forme vide de tout contenu? Est-ce, au contraire, comme le croyait Aristote, et comme Wundt semble encore l'admettre, un *acte*, qui n'est ni une *chose*, ni un simple *phénomène*, et où la réalité de l'action se saisit elle-même immédiatement dans l'*aperception*. De plus, le contraste du sujet et de l'objet est-il absolument irréductible? l'un peut-il se réduire à l'autre, ou tous les deux à un troisième terme? — Ces questions sont essentiellement métaphysiques. Possible ou impossible, leur solution suppose, — outre une analyse complète et radicale de la conscience dans ses éléments représentatifs et dans son sujet pensant, — une critique de la connaissance et une confrontation des données de la conscience avec tout le reste de notre science.

En descendant ainsi, par l'analyse et la réflexion, aux derniers éléments et aux derniers termes de la conscience ou de l'expérience, on n'atteint pas quelque chose de purement individuel. Sans doute le sujet conscient est toujours un individu, et c'est même là un fait de grande conséquence en métaphysique ; mais, d'autre part, le contenu ultime de chaque conscience se trouve coïncider avec celui de toutes les autres consciences, parce qu'il constitue la conscience même en ses éléments représentatifs. Ce sont ces éléments qui servent de *principes premiers* aux

1. *Fondements de la psychologie*, p. 78.

diverses sciences : c'est ce contenu de la conscience qui, en se subdivisant comme un territoire, donne lieu à divers champs d'études spéciales[1]. En ce sens, la métaphysique devient vraiment « l'établissement des premiers principes », tels que l'analyse de l'expérience et de la conscience les révèle.

— Mais, dira-t-on, qui nous assure que les derniers éléments de la conscience soient des vérités nécessaires plutôt que des illusions nécessaires? — La réponse à ce doute hyperbolique est sans doute impossible, mais elle est en même temps superflue. Une théorie métaphysique est une tentative pour exprimer les faits fondamentaux de toute conscience dans leur forme la plus générale, et pour y chercher l'explication de l'expérience tout entière. Quand on est sûr qu'une supposition fondée sur les données de la conscience est vraiment *ultime*, la question de savoir si cette supposition est une vérité nécessaire ou une illusion nécessaire n'a plus de sens pratiquement : la vraie question est de savoir si elle est réellement fondamentale, si elle exprime, dans leurs formes les plus simples, les faits fondamentaux ou les illusions fondamentales de la conscience. Soit, par exemple, à apprécier un système comme celui de Schopenhauer. On a reproché à Schopenhauer de fonder sa doctrine philosophique sur cette *illusion* que la résistance opposée par les objets à notre volonté serait elle-même une forme de volonté. A quoi les partisans de Schopenhauer répondent : — Si le sentiment de résistance est bien le sentiment fondamental dans toutes nos perceptions; si l'illusion qui nous fait croire la résistance des corps analogue à notre propre effort est vraiment fondamentale; si elle est la forme la plus générale de l'affirmation même des *objets;* si, par conséquent, on ne peut y échapper, cette illusion nécessaire et ultime devient impossible à discerner d'une vérité ultime[2]. — Toute la question entre les partisans et les

1. Voir sur ce point Hodgson, *Philosophy of Reflection*.
2. Voir Th. Whittaker, dans *Mind*, tome VI.

adversaires de Schopenhauer est donc de savoir jusqu'à quel point la *résistance* est en effet fondamentale dans la perception, et le sentiment d'effort fondamental dans la conscience. Nous n'avons pas à résoudre ce problème psychologique et métaphysique; nous voulons seulement montrer comment il se pose.

Il résulte de ce qui précède que la première condition requise pour qu'une théorie métaphysique soit désormais légitime, c'est de pouvoir toujours se retraduire en termes d'expérience, de pouvoir se ramener à l'analyse « exhaustive » de la pensée et de la volonté.

La seconde condition requise pour une théorie métaphysique, c'est d'être une généralisation de l'expérience même. Les sciences particulières, nous l'avons vu, n'ont pour objet qu'un fragment de la nature; aucune ne prend et ne peut prendre pour objet l'*univers,* la totalité de l'être. Cette idée même de l'univers, du grand tout, est déjà métaphysique. Au point de vue des sciences étroitement positives, que savons-nous si les êtres forment une vraie totalité, une unité quelconque embrassant toutes choses, un *univers*, plutôt qu'une série discontinue de phénomènes sans lien, une dispersion d'êtres jaillissant dans le temps et dans l'espace ; en un mot ce qu'Aristote appelait « une mauvaise tragédie faite d'épisodes ? » L'*univers* est une *idée* de l'homme, idée directrice que la science confirme de plus en plus, mais dont elle ne peut fournir l'entière vérification. Le dieu Pan est fils de notre pensée. De là la nécessité d'une étude supérieure qui, pour ramener à l'unité l'expérience entière, l'interprète au moyen des données mêmes qu'elle fournit. Schopenhauer comparait les savants à ces ouvriers de Genève qui ne font toujours, l'un que des verres de montre, l'autre que des ressorts, l'autre que des chaînes : le philosophe est l'horloger qui de ces parties fait un tout, et un tout capable de marcher, d'offrir un sens, de nous donner, avec une inexactitude de mieux en mieux corrigée, l'heure de l'univers.

La métaphysique transcendante, l'ancienne ontologie,

ne présente aucun de ces deux caractères exigés par une méthode rigoureuse : elle n'est ni une vraie analyse expérimentale, ni une vraie généralisation ou synthèse de l'expérience même ; c'est une philosophie construite avec de pures idées. On raisonne alors sur des symboles comme sur le réel, mais on oublie à la fin que ce sont des symboles et qu'il faut les retraduire ; on les prend pour des réalités qui peuvent être érigées en causes. Les conceptions abstraites et les termes généraux ne se trouvent point éliminés du résultat final, comme le sont en mathématiques les signes algébriques ; ils restent le fondement du tout, comme s'ils avaient une existence à eux. C'est qu'après les avoir adoptés on a cessé de les mettre en rapport et en contact avec l'expérience ; dès lors, l'effet des longues manipulations et transformations qu'ils ont subies, c'est de leur retrancher graduellement toute réalité, de les rendre finalement intraduisibles en aucun élément concret[1]. On arrive ainsi à cet étrange résultat : étant donné un monde physique et même des consciences individuelles, les déduire d'idées abstraites ou de noms généraux : être, idée, infini, absolu. C'est l'ὕστερον πρότερον dont parle Aristote. C'est comme si on voulait, du nombre cinq, tirer une fleur réelle à cinq pétales, une églantine. De là ces luttes interminables entre les systèmes. On pourfend des ombres, toujours transpercées et toujours reformées, dans le « Walhalla » métaphysique.

Si la première condition, — analyse des éléments ultimes de l'expérience, — n'est point ainsi remplie, la seconde, qui est la généralisation de l'expérience, ne l'est pas davantage. C'est en effet une manière trop commode de généraliser que de retrancher tout le positif des choses et tout l'intuitif, pour ne conserver qu'un signe commun, un cadre vide, une notion abstraite et nue : unité, être pur, être en soi. Cette généralisation illusoire, cette prétendue synthèse des choses, n'en est, en dernière analyse,

1. Voir Barratt, *Physic metempiric.*

qu'une négation ; c'est l'élimination même de la réalité vivante au profit d'une sorte de *caput mortuum*.

Au contraire, étendre à l'univers tel ou tel élément irréductible découvert par l'analyse au fond de toute expérience, placer par exemple en toutes choses, soit une sensibilité rudimentaire, telle que la « sensibilité prémusculaire » de certains psychologues, soit l'analogue de l'effort et de l'appétit, c'est faire une généralisation qui, vraie ou fausse, aboutit à un rapprochement des choses mêmes et non plus seulement des idées; c'est établir une vraie parenté entre tous les êtres. Le problème de la synthèse métaphysique, tel qu'on le conçoit dans la philosophie contemporaine, est donc le suivant : — Quelle est la donnée d'expérience qui, en vertu de l'expérience même, c'est-à-dire, d'une part, de l'analyse psychologique et, d'autre part, des derniers résultats de la science actuelle, se prête le mieux à la généralisation et permet le mieux d'interpréter l'univers entier en termes d'expérience? Est-ce la force, comme le croit Spencer; est-ce la sensation, comme le croit Taine; est-ce le vouloir, comme le croit Schopenhauer? — L'unité à laquelle aboutira la synthèse ainsi entendue ne sera plus une abstraction, comme dans l'ancienne ontologie, puisque cette synthèse aura consisté à trouver, dans l'expérience même, quelque fondement ou élément concret qui puisse être commun à tous les êtres. Sans doute cette généralisation, cette induction universelle conservera encore un caractère hypothétique, que présentent elles-mêmes les inductions les plus hardies des sciences positives, mais elle ne sera pas pour cela arbitraire, puisqu'elle s'appuiera sur l'analyse de plus en plus radicale et sur les résultats de plus en plus généraux de notre expérience.

II

LES ÉLÉMENTS EMPRUNTÉS A L'EXPÉRIENCE PAR LES SYSTÈMES MÉTAPHYSIQUES ANCIENS ET MODERNES

I. — La méthode expérimentale dont nous avons parlé est la mise en pratique raisonnée et complète de la méthode suivie partiellement par tous les grands métaphysiciens, mais dont ils n'ont pas toujours su se rendre compte. Cause absolue, substance absolue, unité absolue, être pur égal au non-être, toutes ces conceptions, *comme telles*, ne peuvent sans doute se ramener à une intuition de l'expérience, mais ce qu'elles peuvent offrir d'intelligible est encore quelque élément emprunté à la conscience, — comme l'idée d'action et de causalité, l'idée de permanence dans le temps, l'idée de l'unité apparente ou réelle du sujet pensant, l'idée de l'existence enveloppée dans la conscience même. Passons rapidement en revue les systèmes métaphysiques qui se prétendent le plus indépendants de l'expérience; nous verrons qu'ils lui empruntent encore tout ce qu'ils renferment de réellement concevable; seulement ils aboutissent à des alliances de termes dont l'expérience n'offre et ne peut offrir aucun exemple, aucune intuition : c'est ce qui leur donne un caractère véritablement fantastique.

Les philosophes d'Ionie cherchent le principe des choses dans l'expérience sensible et érigent une propriété particulière ou un élément particulier de la matière en explication universelle : l'air, l'eau, l'espace, etc.[1]. Héraclite

1. Siebeck, *Die Metaphys. Syst.* — *Vierteljarschrift, für wiss. Phil.*

généralise l'expérience du mouvement. Il trouve vaine la recherche d'une substance persistante, rien n'*est*, tout *devient*, car, dans l'expérience, il n'y a rien de fixe. Cette universelle mobilité a son image visible dans l'écoulement de l'eau; elle a encore son image dans l'embrasement du feu et c'est sous la forme du feu qu'elle se manifeste dans l'univers. Union des contraires, voilà la réalité telle que nous la saisissons : chaque chose est et n'est pas. Cette union est une harmonie éternelle, mais en même temps elle est une guerre éternelle, car l'expérience ne nous montre nulle part d'harmonie sans opposition : aigu et grave, jour et nuit, été et hiver; la guerre est la mère de toutes choses. Tout s'explique par les transformations du feu vivant et pensant, qui s'éteint ou se rallume, se change en air, en eau, en terre, ou revient à son état primitif. Il devient tout et tout devient lui; c'est la *transformation des forces*. En outre, Héraclite admet la permanence de la même quantité de force et de mouvement dans l'univers; le mouvement du feu est constant et sa quantité est identique; il est comme l'or qui s'échange contre tout, et contre lequel tout s'échange. Enfin le mouvement universel est soumis au rythme et à la mesure; c'est une évolution qui traverse des périodes régulières, tantôt ascendantes, tantôt descendantes. Évolution éternelle, car le monde n'a ni commencement ni fin. — Toutes ces idées sont évidemment des généralisations ou anticipations de l'expérience.

Cependant, à côté du changement, l'expérience découvre aussi du permanent; c'est le côté formel des choses; les Eléates l'érigent en unité réelle et attribuent à la mobilité le caractère d'apparence. Si éloignés qu'ils semblent de l'expérience, ils constatent, d'une part, la permanence du moi pour la conscience; d'autre part, la permanence de la matière sous les formes sensibles, et c'est en combinant ces deux sortes d'unité qu'ils se représentent l'Un-Tout. Les Pythagoriciens, dans l'expérience, n'aperçoivent que les relations quantitatives dont le nombre

est le symbole, et ils changent ces relations en lois universelles, même en éléments universels. Les Idées de Platon, dont les choses sensibles seraient les copies, sont en réalité elles-mêmes les copies des choses sensibles. Platon projette une sorte d'expérience universelle dans la réalité fondamentale, il y concentre tout le monde visible et aboutit à son monde intelligible. Quant à Aristote, il fait ouvertement profession de fonder son système sur l'expérience, mais sur la plus radicale à son avis de toutes les expériences, celle où la pensée se pense et se saisit dans son acte constitutif : c'est la conscience érigée en principe universel.

La pensée et l'étendue de Descartes sont les deux grands objets d'expérience. Spinoza les réunit dans une substance dont il emprunte le type à la permanence apparente ou réelle de notre moi ou de ses modes. Quant aux monades de Leibniz, ce sont évidemment autant de petits *moi* : le grand miroir de Spinoza se brise en un nombre infini de petits morceaux.

En paraissant établir des principes supérieurs à l'expérience, Kant ne fait que dégager nos expériences les plus fondamentales. Par exemple, le *noumène* est, comme nous l'avons dit plus haut, l'expression de ce fait expérimental que notre expérience actuelle n'est pas adéquate à notre expérience possible, et qu'une expérience partielle, pouvant être rectifiée par une expérience complète, offre relativement à cette dernière le caractère d'une simple apparence provisoire : ainsi le lever et le coucher apparents du soleil sur l'horizon, proviennent de ce que nous avons une expérience *incomplète* des mouvements du système solaire. La chose *autre* que l'expérience, opposée par Kant à l'expérience, c'est simplement l'expérience *totale*, érigée en noumène. Pareillement la *forme* de l'expérience, opposée à son contenu, est simplement une portion du contenu même de l'expérience, extraite et abstraite, puis érigée en antithèse de l'expérience. Qu'est-ce que le *temps*, sinon une expérience interne élémentaire qui se retrouve sous toutes les autres, et qui est irréductible précisément parce qu'elle est une expérience, comme la sensation du bleu ou celle

du *la* dièze sont irréductibles ? La seule différence est que le *la* dièze est un objet d'expérience plus particulier et plus spécial, qui lui-même enveloppe l'expérience plus générale de la durée. On en peut dire autant de l'espace, qui n'est une forme générale de l'expérience que parce qu'il est un *élément* constant, une partie constante du contenu même de l'expérience, des sensations et réactions motrices constitutives de l'expérience externe.

Il est clair que le *moi* de Fichte, qui se pose en s'opposant le non-moi, est une simple généralisation de la conscience réfléchie. Schelling ajoute l'expérience du sujet *moi* à celle de l'objet, et admet l'unité des deux dans le *réel absolu*; or, 1° les deux termes ainsi unis par la synthèse sont deux termes d'expérience; 2° la synthèse est l'objet même de l'expérience en général, le réel; enfin, 3° l'absolu est ce réel lui-même pensé en dehors de ses relations déterminantes: l'absolu pur est l'abstraction de toutes les relations expérimentales.

On interprète d'ordinaire Hegel d'une manière inexacte. On croit qu'il a voulu représenter une *évolution réelle* commençant par l'être pur, puis le non-être, dans la synthèse du devenir, et ainsi de suite. On croit qu'il attribue aux idées une quasi-existence, antérieure à leur existence dans la nature et dans l'intelligence; si bien que les conceptions les plus vides et les plus simples donneraient réellement naissance aux plus riches et aux plus élevées. C'est confondre l'analyse toute dialectique de Hegel avec une histoire réelle, avec une genèse. « Développement », pour Hegel, signifie simplement implication mutuelle. Tous les contraires s'impliquent, et l'expérience retrouve l'un dans l'autre ; mais l'ordre que la pensée est obligée d'établir, en commençant par ce qui est le plus simple et le plus abstrait, n'implique nullement que cette simplicité et cette abstraction, qui expriment un état isolé des choses, puissent exister dans la réalité et dans la pensée complètes. « En fait, dit Hegel, nous apportons la *Notion* et toute la nature de la pensée avec nous ; nous pouvons donc dire aussi bien que tout commencement doit se faire

par l'*absolu;* de même que tout progrès est seulement son *exposition*[1]. » La *Notion* étant un tout organique, ses parties ne peuvent exister *avant* le tout. L'évolution dialectique est idéale ; la pensée *n'existe* réellement que *comme esprit.* Quant à la nature, « elle doit être regardée, dit Hegel, comme un système de *degrés* dont l'un *procède* nécessairement de l'autre et constitue sa *vérité* prochaine, non cependant en ce sens que l'un est *actuellement* produit par l'autre et en sort, mais dans l'idée intérieure qui est le fondement de la nature[2]. » Si l'on examine de plus près la spéculation hégélienne, on reconnaît que Hegel eut raison de refuser au principe d'identité ou de contradiction le pouvoir de nous fournir une connaissance *réelle :* il est clair, en effet, qu'il y a là simplement une forme abstraite et logique de la pensée. « Le seul moyen de progrès scientifique est de saisir cette proposition logique que le négatif est aussi positif comme négatif, puisqu'il est la négation d'une chose définie. Une négation déterminée contient ce qu'elle nie et, en conséquence, possède un contenu, et même un contenu plus riche que le positif dont elle est la négation ». — Il est certain qu'il importe d'examiner le négatif tout comme le positif, de noter les affinités subtiles et les transitions insensibles par lesquelles une notion est liée à son opposé. Mais l'erreur de Hegel est d'avoir cru que, dans le domaine même de la *logique*, il trouverait un principe supérieur à l'autre, et toujours logique : celui de l'opposition et de l'identité des opposés. Il s'est imaginé que ce principe permettrait à la pensée pure de trouver en soi-même un principe de mouvement et de développement, au lieu d'être réduite à répéter sans cesse : — Ce qui est A est A, A ne peut à la fois être A et non A. — C'est cette prétendue découverte d'un principe de mouvement perpétuel dans la pensée pure qui est une illusion. La loi de l'union des contraires n'est pas un principe logique, ni

1. Hegel, *Œuvres*, V, 334. Voir aussi les études de A. Seth sur Hegel.
2. *Ibid.*, t. VII, I, 33.

a priori ; c'est simplement une révélation de l'expérience ; au lieu d'être un produit de la *raison*, elle est un produit de la perception. Ce sont nos sensations qui se meuvent réellement entre des opposés, lumière et obscurité, son et silence, sons aigus et sons graves, chaud et froid, plaisir et douleur, etc. Dans l'espace, dans le temps et le mouvement, les oppositions sont continuelles. Dans le domaine des forces physiques et chimiques, nous trouvons l'attraction et la répulsion. Quand nous passons de l'expérience immédiate à ces formes supérieures de l'expérience qu'on nomme esthétiques et morales, nous remarquons l'opposition du beau et du laid, du bon et du mauvais. C'est donc simplement encore une expérience très générale, non un principe rationnel, qui fournit à Hegel ce que Wundt appelle le « véhicule de la méthode dialectique » ; Hegel s'est borné à dresser un catalogue de l'univers par *oppositions*. Ce qui lui a manqué, c'est de déterminer la forme de son système par une méthode scientifique, conséquemment de rendre possible par son système l'explication des dernières généralisations de la science. Il a fait une construction sans base vraiment expérimentale et, en définitive, un poème abstrait.

Au lieu de prendre, comme Hegel, pour « essence des choses » l'expérience la plus *générale*, celle de la similarité dans la différence ou de la synthèse des oppositions, Herbart prend pour essence des choses l'expérience interne la plus *simple* à ses yeux et la plus radicale. Les êtres « simples » de Herbart, qui par leurs réactions mutuelles produisent l'évolution du monde, ont leur type dans la « *sensation pure* » et, comme la sensation, ils possèdent la *qualité*. Le principe sur lequel s'appuie Herbart, c'est que des sensations qualitativement différentes se contrarient, s'annulent en partie et produisent ainsi une sorte de dynamique. De même, selon Herbart, les êtres simples se contrarient dans leur union ; d'où sa monadologie à forme atomistique et mathématique. Or, ce n'est là autre chose que transporter aux objets extérieurs l'expérience interne réputée la plus irréductible : celle des sensations

diverses qui se contrarient et produisent des résultantes. Mais ce principe, réellement expérimental, ne peut pas plus remplacer à lui seul l'expérience que ne le pouvait le principe choisi par Hegel. Le tort de Herbart est donc, comme Wunt le lui a reproché, d'avoir cru que, une fois en possession de son principe, il pourrait construire une théorie de la réalité sans recourir de nouveau continuellement à l'expérience.

La volonté de Schopenhauer est encore, évidemment, une expérience psychologique érigée en explication universelle. Il en est de même de la Force admise par Spencer, et qui n'est autre chose que la persistance même de la conscience, c'est-à-dire de l'expérience. L'Inconscient de Hartmann est la Volonté de Schopenhauer conçue comme une activité antérieure à la conscience ; c'est une interprétation et une généralisation de ce fait expérimental que nous trouvons dans notre conscience certains résultats, certains produits que nous n'avons pas eu conscience d'y introduire ; si bien que notre aperception de nous-mêmes n'embrasse pas tout et ne semble même pas nous embrasser nous-mêmes tout entiers.

En général, la faute commune des spéculateurs *a priori*, c'est de faire des emprunts déguisés à l'expérience, tout en croyant s'en passer.

II. — L'évolution qui a eu lieu dans les diverses formes de l'art peut nous éclairer sur celle qui a eu lieu dans la métaphysique. Schopenhauer, dans sa théorie de l'art, représente le progrès esthétique comme un passage de l'attitude subjective à l'attitude objective. Il est certain que l'homme a d'abord considéré toutes choses uniquement sous le rapport de l'agréable ou du pénible pour lui, de l'utile ou du nuisible pour lui. Puis, à mesure que son intelligence s'est développée, deux caractères nouveaux des choses se sont dégagés : le vrai et le beau. L'homme s'est demandé quelles étaient les raisons des choses, et de là est née la science ; de même, la contemplation désintéressée des choses et l'exercice désintéressé de l'activité pour l'activité

même ont produit le sentiment du beau et l'art. Or, l'attitude de la contemplation désintéressée, qu'il s'agisse du vrai ou du beau, est objective. Mais on a reproché avec raison à Schopenhauer d'avoir arrêté son histoire du progrès esthétique à cette première évolution qui va de l'attitude subjective à l'objective : il a cru que l'objectivité était le dernier terme de l'art, comme de la science et de la métaphysique. Il ne s'est pas demandé si l'art le plus élevé et le plus moderne ne redevient pas subjectif, quoique avec d'autres caractères que l'art primitif, et si, pareillement, la science et la métaphysique ne tendent pas à rétablir le subjectif dans ses droits, à représenter le fond même des choses en termes empruntés au sujet et à la conscience. Un critique anglais très pénétrant, M. Whittaker, fait observer que la poésie la plus caractéristique des modernes est la poésie *lyrique,* et que le caractère de la poésie lyrique est précisément la subjectivité[1]. Il y a donc là une certaine ressemblance avec la poésie des premiers âges. Il y a aussi, d'ailleurs, des différences profondes, que M. Whittaker énumère. Quelquefois, en lisant des vers lyriques, il semble que le poète exprime directement, spontanément l'émotion présente à sa conscience; mais on sait que c'est là une illusion. « L'élaboration du rythme, le soin dans le choix des mots et des épithètes, l'intention de produire un effet défini qui a été distinctement conçu d'avance, sont reconnus par la critique comme essentiels au poème lyrique de la plus haute espèce. » La poésie primitive est un produit d'émotion non analysée, c'est-à-dire de subjectivité spontanée ; tandis que la poésie moderne la plus typique est « le produit de la conscience de soi, c'est-à-dire qu'elle est de la subjectivité développée, de l'émotion intellectualisée. » L'analyse est nécessaire pour amener à une conscience distincte l'effet réel et total des objets sur l'esprit, et c'est la caractéristique des plus hautes espèces de l'art que de représenter les effets des choses sur

1. *Mind,* tome VI, p. 511.

nous plutôt que les choses elles-mêmes. Un des critiques de Shelley a remarqué que les images évoquées par quelques-unes de ses poésies lyriques rappellent les mythes solaires et les mythes crépusculaires des Aryens primitifs. « En général, dans la poésie moderne, il y a un retour des descriptions complexes à la simplicité des images. La simplicité des anciens mythes est celle du vague; celle de la poésie moderne, qui paraît ressembler à ces mythes quant au choix des images, est la simplicité de l'abstraction[1]. »

Sans nier la justesse de ces remarques, nous n'aboutirons pas à la même conclusion finale que M. Whittaker. Au lieu de dire simplement avec lui que la caractéristique de la poésie moderne est la subjectivité, nous croyons qu'elle consiste dans la synthèse du subjectif et de l'objectif. En d'autres termes, en prenant un caractère de subjectivité réfléchie, intellectualisée, la poésie redevient par cela même objective autant que subjective. En effet, une émotion intellectualisée n'est plus celle d'un individu, mais celle de l'humanité, qui se reconnaît tout entière dans le poète. De plus, la nature extérieure subsiste dans la poésie lyrique, mais sans y paraître isolée, car le poète la représente toujours dans son rapport avec lui-même et avec l'humanité. Byron a dit :

Are not the mountains parts of me
And I of them?

« Les montagnes ne sont-elles pas une partie de moi-même, et moi d'elles? »

Et encore :

I live not in myself, but I become
Portion of that around me and to me
High mountains are a feeling.

« Ce n'est pas en moi-même que je vis; je deviens une partie de ce qui m'entoure, et pour moi les hautes montagnes sont un état d'âme. »

1. *Mind*, tome VI, p. 511.

Hugo dit à son tour :

> Le lis que tu comprends en toi s'épanouit :
> Les roses que tu lis s'ajoutent à ton âme.

Du reste, Schopenhauer lui-même a soutenu que la poésie a proprement pour objet de représenter l'Idée de l'humanité au sens platonicien : « Le poète, dit-il, est le résumé de l'homme en général. » Il faut ajouter, croyons-nous, qu'il est aussi le résumé de la nature. *Ars homo additus naturæ*, dit supérieurement Bacon, qui, par là, a défini d'avance la poésie lyrique moderne.

La même loi d'évolution à triple stade s'applique au progrès de la société. Il y a transition de l'anarchie primitive à une période d'autorité, et de celle-ci à une période de liberté qui n'a qu'une ressemblance superficielle avec « l'état de nature ». Mais, ici encore, nous n'accordons pas à M. Whittaker, qui suit Spencer en ce point, que la période finale doive être purement individualiste ; nous pensons qu'elle sera la synthèse de l'individualisme et de l'action collective, qu'il y aura à la fois un plus grand domaine ouvert aux libertés individuelles et une plus forte organisation sociale [1].

Enfin, si nous passons à la métaphysique, nous l'avons vue tout à l'heure commencer, elle aussi, par le subjectif, par l'animation de la nature entière et par la représentation des forces naturelles sous les formes animales, humaines, sociales ; puis est venue la période objective, où les esprits se sont partagés entre deux tendances. Les uns, considérant surtout dans l'objet la forme, ont érigé cette forme en principe d'explication universelle : ils ont abstrait les nombres, les genres et les espèces, les lois, les idées, pour en faire des objets transcendants, n'ayant plus rien en apparence de la forme humaine, mais qui, en réalité, se réduisaient à des résidus d'une opération toute humaine, l'abstraction. La métaphysique *rationnelle* et *formelle* était ainsi créée, et elle aboutissait à un idéalisme tout intellectualiste. D'autres philosophes, considérant surtout

1. Voir notre livre intitulé : *La Propriété sociale et la Démocratie.*

dans l'objet la matière, prirent pour principes d'explication les propriétés fondamentales de cette matière, étendue, solidité, mouvement, et aboutirent au matérialisme atomiste. Eux aussi, en croyant avoir atteint quelque chose d'absolument objectif, ils s'en tenaient réellement à des modes de représentation subjective et à des résidus d'abstraction; car qu'est-ce que la figure étendue sans quelque chose pour la remplir, sinon une forme et un cadre de l'imagination? Qu'est-ce que la résistance, sinon un mode de sensation et de réaction musculaire transporté par analogie au dehors? Qu'est-ce que le mouvement, sinon un changement de rapports entre des termes qui demeurent inconnus, et par conséquent une formule imaginative de la réalité? L'idéalisme abstrait et le matérialisme abstrait, si faciles à ramener à une seule doctrine, avaient l'avantage de constituer le fond même de la science, qui travaille sur les lois, sur les formes, sur les relations constantes dans le temps et dans l'espace. Peu à peu, la science positive prit la place de ces systèmes qui n'étaient que de la science adultérée et mêlée de fantaisie. C'est pourquoi les positivistes de nos jours ont soutenu que, la théologie et l'ontologie étant mortes, toute métaphysique était désormais impossible[1]. Mais ne peut-on concevoir et ne voyons-nous pas commencer sous nos yeux une troisième période où la métaphysique redevient à la fois, comme l'art lui-même, plus sincèrement subjective et plus profondément objective, à la fois lyrique et épique, s'il est permis de parler par comparaison? Étant donnée l'épopée universelle de la science ou, si l'on veut, le drame universel où les actions et réactions de tous les personnages apparaissent sous forme de mouvements et de lois mécaniques, est-il interdit de projeter au cœur même des personnages quelque chose de nos sentiments et de nos désirs? Les antiques barrières entre la pensée et la vie, entre la vie et la matière sont tombées. Le physique et le mental sont les mêmes éléments réels considérés dans

1. Voir plus haut, page 51 et suivantes.

des rapports différents, ici dans la réciprocité des actions et réactions spatiales et temporelles, là dans l'immédiate présence de la réalité à soi sous la forme du *sentir* et du *réagir*. C'est pourquoi nous avons nommé la métaphysique une application de la psychologie à la cosmologie et de la cosmologie à la psychologie ; — application qui, à mesure qu'elle prendra une forme plus méthodique, aura la même importance en philosophie que l'application de l'algèbre à la géométrie en mathématiques. Sujet et objet sont ainsi conciliés. On comprend aujourd'hui que l'expérience psychologique, rapportée à notre être propre, et l'expérience physique, rapportée à l'action d'autres êtres sur nous, sont philosophiquement — et au sens le plus rigoureux, — des parties inséparables d'une même expérience, et d'une expérience interne. Il en résulte, d'abord, que le réel de l'expérience, pour être complet, doit être toujours considéré à la fois psychologiquement et physiquement ; puis, que ce qui constitue pour nous l'expérience la plus approximative du réel et de l'actuel, non plus seulement de ses lois et de ses formes, c'est l'expérience psychique, à laquelle, en dernière analyse, toute autre expérience vient se réduire.

CHAPITRE VI

LA MÉTAPHYSIQUE ET LA POÉSIE DE L'IDÉAL

Entre la totalité de l'expérience actuelle, résumée par la science, et la totalité de l'expérience possible, induite par la métaphysique, il y aura toujours une distance qui, pour être franchie, exigera les procédés de l'art en même temps que ceux de la science. C'est là le côté vrai des théories de Lange, de Renan, de ceux qui attribuent à la poésie un rôle dans la métaphysique. Il est faux de dire avec eux que la métaphysique se réduise tout entière à de l'art *pour l'art*; il est exact de dire qu'à son sommet, dans ses dernières conjectures, elle laisse une place à l'art *pour la vérité*.

Même dans les sciences de la nature, le rôle de l'invention artistique va croissant à mesure que la part de l'observation positive diminue. L'expérimentation a besoin, dit Claude Bernard, d'une *idée directrice*, et cette idée est une loi imaginée, non encore vérifiée : « L'empirisme peut servir à accumuler les faits, mais il ne saurait servir à édifier la science : l'expérimentateur qui ne sait pas ce qu'il cherche ne comprend pas ce qu'il trouve. » Une expérience d'abord construite dans la pensée, puis soumise à la vérification, n'est pas sans analogie avec le pro-

cédé des géomètres qui supposent le problème résolu et raisonnent sur les conséquences. Ce n'est donc point seulement dans la métaphysique, c'est aussi dans la science que la synthèse devient un procédé nécessaire, et elle n'a pas le caractère purement subjectif que Lange lui attribue : « Toute vue d'ensemble, dit-il, est soumise à des conditions esthétiques et chaque pas fait vers le tout est un pas vers l'idéal. » — Mais les vues d'ensemble sont nécessaires à la science comme à la métaphysique. Il y a dans la science, dit Tyndall, des torys qui considèrent l'imagination comme une faculté à bannir; autant condamner les machines à vapeur parce qu'il y a des chaudières qui éclatent. Guidée par la raison, « l'imagination est le plus puissant instrument des découvertes scientifiques. Sans elle, notre connaissance de la nature se bornerait à des tables de coexistence et de succession, nous ne connaîtrions nulle part de lois. » Ainsi Tyndall ne craint pas de proclamer l'imagination *législatrice* de la science; et en effet, une loi est un rapport, un rapport est une synthèse, une synthèse est une construction de la pensée, une construction est une création, ποίησις, une poésie au sens grec du mot. Pour connaître les choses, il faut les reconstruire dans sa pensée. S'il en est ainsi, c'est dans la métaphysique que l'invention doit atteindre son plus haut degré. La portion constructive et synthétique de la philosophie renferme nécessairement la principale part d'art et de poésie, puisqu'elle doit s'achever dans l'unité, et que l'unité *finale* du tout, ne pouvant être saisie ni démontrée, devient pour le penseur analogue à celle qu'on met soi-même dans une œuvre d'art. Le métaphysicien, s'il veut se faire une représentation du tout, est donc obligé, après avoir eu d'abord la rigueur et la conscience du savant, d'avoir à la fin les hardiesses de l'artiste; mais il ne doit jamais confondre ses divinations avec ses inductions. D'ailleurs, c'est seulement dans ses dernières spéculations que la métaphysique *finit* par offrir les signes d'une œuvre d'art. Le savant ajoute une vérité à des vérités déjà acquises, et la science se forme par la juxtaposition de ces

vérités ; l'artiste, lui, ne se contente pas d'ajouter un trait du beau à d'autres traits déjà trouvés, et l'art n'est pas une juxtaposition de beautés diverses : chaque artiste, a-t-on dit avec raison, essaie de mettre dans son œuvre, d'un seul effort, toute la beauté telle qu'il la conçoit, la sent, la veut ; il poursuit non la partie, mais le tout[1]. Ainsi procède à la fin le philosophe qui veut fixer l'image du monde, image ressemblante sans doute, mais cependant vue par lui et sous un aspect nécessairement humain : comme le peintre se met lui-même dans le portrait d'autrui, le philosophe finit par se mettre lui-même dans la représentation de l'univers. Le procédé n'est pas illégitime en soi, parce qu'il s'agit d'une vue d'ensemble où nous avons montré que le subjectif même doit avoir sa place[2]. Il faut seulement apprécier à sa vraie valeur ce que le philosophe met de lui-même dans sa conception du tout ; il faut voir s'il s'y met dans ce qu'il a de plus profond. C'est à quoi réussissent seuls les grands génies philosophiques : après avoir épuisé toutes les ressources de la logique pure, ils s'efforcent, avec ce qu'ils ont en eux de plus intime, de saisir ce qu'il y a de plus intime dans la réalité. Qu'arrive-t-il alors ? C'est que ce qui semblait d'abord le plus personnel peut atteindre à une réelle impersonnalité. Comme il y a une vérité éternelle dans la beauté d'une grande œuvre d'art, quelque individuelle et originale qu'elle soit, et même parce qu'elle est originale, ainsi il y a une perspective éternellement ouverte sur l'intérieur des choses dans les grands systèmes philosophiques dus au génie des Platon, des Aristote, des Spinoza, des Leibniz : ils n'ont pas travaillé en vain. Il y a probablement une identité fondamentale du génie artistique avec le génie scientifique lui-même, à plus forte raison avec le génie philosophique. C'est ce qui fait que tous les grands métaphysiciens, comme tous

1. Voir M. Boutroux, dans son *Introduction à l'Histoire de la philosophie des Grecs*, par Zeller.
2. Voir plus haut, ch. III.

les savants de premier ordre, ont été des poètes à leur manière : Héraclite, Parménide, Platon, et même Aristote, — car le douzième livre de la *Métaphysique* est un poème austère, le poème de la pensée éternelle, qui, se laissant entrevoir au monde, attire le monde vers elle par le ressort du désir. Heine a dit de Spinoza lui-même : « La lecture de Spinoza nous saisit comme l'aspect de la grande nature dans son calme vivant : c'est une forêt de pensées hautes comme le ciel. »

Mais il y aura toujours une différence profonde entre la poésie et la métaphysique : la poésie est libre dans son fond et liée dans sa forme; la métaphysique est libre dans sa forme, liée dans son fond : la science lui impose, non pour l'arrangement des mots, mais pour la coordination des idées, l'inflexible rythme de ses lois et la matière déterminée de l'expérience. De plus, la poésie tend à individualiser et à incorporer dans une forme sensible toutes ses créations, même les types généraux; la métaphysique roule sur l'universel et, dans le particulier même, c'est l'universel qu'elle cherche à saisir et à dégager de ses formes. Enfin la poésie tend à l'idéal, la métaphysique au réel. Lange et Renan ont eu le double tort de représenter l'idéal comme un rêve et d'y voir l'objet de la métaphysique. Au lieu d'être une « fiction », l'idéal doit être un prolongement et un achèvement du réel : il doit être un aspect supérieur de la réalité même, une idée à laquelle elle s'élève naturellement et qui tend à se réaliser par cela même qu'elle se conçoit. Ce que la pensée enfante selon des lois régulières et naturelles, c'est la nature même qui l'enfante, et la pensée ne peut être plus stérile que la nature. Mais, à vrai dire, l'idéal est l'objet propre de la morale, non de la métaphysique, où il n'entre que par son rapport même avec la réalité. La métaphysique, nous l'avons vu, est essentiellement la représentation du réel par ce qui en est l'équivalent le plus complet dans notre expérience ; qu'elle réussisse ou non, l'*objet* qu'elle voudrait rendre transparent à la pensée est si peu imaginaire, « fictif, » « abstrait, » qu'il est l'être même des choses,

leur action propre, leur vie, le cœur palpitant de la nature entière.

Les savants n'ont point le droit de refuser aux métaphysiciens une sorte de « critérium » esthétique dont ils se servent eux-mêmes chaque jour, quand ils préfèrent une démonstration « élégante » à une démonstration lourde et gauche, quand ils déclarent l'hypothèse des ondulations plus « belle » en soi que celle de l'émission, et qu'ils en concluent qu'elle est, *a priori*, plus vraisemblable ; quand ils élèvent le monde de Copernic au-dessus du monde de Tycho-Brahé comme plus harmonieux et plus beau. Mettre l'unité dans la variété et la variété dans l'unité, voilà ce qui est difficile, disait Platon, et c'est la science tout entière ; mais on peut dire encore que c'est l'art tout entier. Reconnaissons donc que, pour présumer, avant toute confirmation directe de l'expérience, la vérité intrinsèque d'un système métaphysique, ce n'est pas un moyen si méprisable que d'en apprécier la beauté. Mais, en même temps, que d'arbitraire dans ce procédé d'appréciation, qui participe à toutes les variétés du goût individuel ! Il est déjà difficile de réduire à des règles la critique d'art; si, comme Lange semble l'admettre, la critique métaphysique n'en différait pas, les « épopées cosmogoniques » échapperaient elles-mêmes à toute règle et deviendraient une affaire de sentiment, ou, comme dit Lange, de « fantaisie ». Selon nous, le critérium esthétique ne peut être admis que comme un succédané du critérium scientifique. C'est une vue d'ensemble, un procédé de synthèse spontanée. Dans les questions où l'analyse ne peut saisir l'infinie multiplicité des détails, une intuition synthétique peut être féconde et divinatrice. Tel un savant, au premier coup d'œil, s'écrie : — Ceci doit être vrai, cela ne peut être vrai, — sans être capable de donner le détail des raisons. Son expérience acquise anticipe l'expérience à venir.

Pour éviter cette sorte d'anarchie qu'introduirait dans la métaphysique la méthode de l'art, le philosophe doit toujours se rendre un compte exact de la portée qui

appartient à cette méthode, de son étendue, et surtout de ses limites. D'abord, le philosophe ne doit pas confondre, comme on le fait trop souvent, la beauté intrinsèque d'un système et la beauté du génie métaphysique qui en est l'auteur : un tableau représentant des choses monstrueuses ou fantastiques peut avoir sa beauté ; de même, en métaphysique, une construction peut manifester un puissant génie, sans atteindre pour cette seule raison la réalité extérieure. Il ne faut donc prendre, dans le procédé esthétique, que ce par quoi il représente la beauté des choses mêmes. Mais, d'autre part, cette beauté des objets est encore, en grande partie, subjective. C'est une relation à la perspective humaine ; c'est, si l'on préfère, une projection des objets sur un plan où ils n'ont plus leur véritable forme. Il faut donc, pour éliminer les causes d'erreur, éliminer ce qui est proprement humain et particulier à notre constitution. Que restera-t-il alors ? — D'abord la beauté logique, qui n'est autre que l'unité dans la vérité, conséquemment, l'ordre, la proportion, l'harmonie ; puis la beauté dynamique, qui consiste dans le maximum d'efficacité avec le minimum de dépense. Si cette beauté logique et dynamique, qui est la réduction de la variété à l'unité, est une bonne pierre de touche *a priori* pour la valeur présumée des problèmes, on n'en peut dire autant de la beauté purement *poétique*. Enfin, il y a là un paralogisme à éviter : celui qui consiste à confondre l'effet avec la cause. La beauté est un effet ; on en conclut très souvent que les causes mêmes qui l'ont produite la renfermaient d'avance à l'état d'idée et d'intention. De ce que nous, hommes, nous pouvons prévoir quel devra être un effet en nous demandant ce qu'il y a de plus simple, de plus régulier, de plus ordonné, de plus beau, on conclut que la même prévision existe dans les causes objectives et productrices de l'univers. C'est là confondre les effets de la nécessité mécanique avec ceux de la volonté intelligente. Quand Képler devinait que les orbites des planètes devaient être circulaires ou à peu près, parce que le monde serait ainsi plus harmonieux et

plus beau, il se servait, au fond, d'un critérium à la fois empirique, dynamique et logique. L'expérience, en effet, nous montre que tout jeu dynamique de forces aboutit à des résultantes régulières; d'autre part, la logique nous démontre qu'il n'en peut être autrement, en vertu de la loi d'identité qui régit le raisonnement et qui se retrouve aussi dans la nature. Mais Képler n'avait pas le droit d'ériger un critérium empirique en une preuve d'intention esthétique et de finalité : de ce que les planètes décrivent des cercles ou des ellipses, il n'en résulte ni qu'elles aient eu l'intention d'en décrire, ni que cette intention se soit trouvée quelque part, ni que le cercle et l'ellipse, simples effets et simples formes, aient été présents, à l'état de causes et d'idées, dans une intelligence ordonnatrice. C'est là une pure illusion, qui fait prendre des effets pour des causes et des résultats mécaniques pour des intentions libres. Il ne faut donc pas, avec les platoniciens, les péripatéticiens, les leibniziens, confondre le mécanisme objectif et la finalité subjective. Autant la beauté résultant du dynamisme logique et non intentionnel peut rendre une hypothèse objectivement probable, autant la rend improbable la beauté résultant de la finalité intentionnelle, c'est-à-dire à forme humaine.

Si on ne distingue pas l'aspect objectif et l'aspect subjectif de la beauté, la critique des systèmes retombe dans l'arbitraire que nous avons déjà signalé. Comment savoir, par exemple, si la conception d'Aristote est plus vraie que celle de Démocrite ? D'une manière générale et dans son ensemble, elle paraît plus belle : le monde illuminé par la pensée et mû par le désir est plus beau que cet amas de petites pierres brutes qui, sous le nom d'atomes, se rencontrent dans l'espace vide. De même, le monde actif et vivant de Leibniz, qui a la force et la volonté, est plus beau que le monde inanimé de Descartes, qui n'a que l'étendue et la figure. Mais il faut distinguer ici ce qui tient à une supériorité de logique ou de dynamique, et ce qui tient à une supériorité d'art ou de finalité. Le péripatisme et le leibnizianisme l'emportent par l'élément

dynamique, et c'est pour ces systèmes une chance de vérité; mais, outre qu'ils sont parfois inférieurs ou incomplets au point de vue logique et mécanique, ils nous offrent trop souvent la confusion du dynamisme et de la finalité, conséquemment de l'objectif et du subjectif. Autre est la force, la puissance, la monade active, la volonté même, autre est la finalité proprement dite. De ce qu'il y a partout dans l'univers permanence de la force, production du plus grand effet par la moindre action, simplicité des lois et complexité des résultats, Aristote, Leibniz et leurs partisans d'aujourd'hui concluent à tort qu'il y a partout dans l'univers de l'art et de l'intention, de la liberté même. Ils prennent ainsi pour une preuve de liberté et de finalité ce qui en est, au contraire, la négation, ce qui permet d'expliquer tout sans recourir à des causes analogues aux desseins de l'homme; car la permanence de la force et la régularité des lois sont des conséquences rigoureuses de la nécessité même et de l'universel déterminisme.

A quoi donc, en dernière analyse, se réduit le critérium esthétique? — Il n'a de valeur qu'en tant qu'il se ramène au critérium logique et dynamique, dont il n'est, comme nous l'avons vu, qu'une forme plus intuitive et en quelque sorte plus sentimentale ; l'esthétique des systèmes est de la logique sentie au lieu d'être de la logique raisonnée, c'est de la nécessité entrevue et devinée sous la forme, peut-être au fond illusoire, de la liberté et de la beauté. Nous devons donc nous élever à une méthode plus régulière et plus rigoureuse.

CHAPITRE VI

DE LA MÉTHODE EN MÉTAPHYSIQUE

I

LA CERTITUDE, LA PROBABILITÉ ET L'HYPOTHÈSE EN MÉTAPHYSIQUE

Peut-on introduire des éléments de certitude, tout au moins de probabilité, dans ces grands essais d'analyse radicale et de synthèse complète où on s'efforce à la fin d'embrasser l'ensemble des choses, comme du sommet d'une montagne on embrasse l'horizon? Y a-t-il place dans la métaphysique pour autre chose que pour de pures hypothèses, entre lesquelles l'intelligence, réduite à elle seule, n'aurait aucun moyen de choisir?

Selon nous, il y a place : 1° pour des certitudes, les unes négatives, les autres positives ; 2° pour des probabilités susceptibles, sinon de calcul, du moins d'estimation.

En premier lieu, il y a des certitudes négatives fondées sur la critique même de nos facultés de connaître et sur les limites essentielles de ces facultés. Le métaphysicien peut démontrer que certaines choses sont indémon-

trables et inconnaissables. Il peut donner de certains problèmes ultimes des solutions négatives. En outre, il y a des certitudes positives dans la métaphysique, pourvu qu'on entende par là des certitudes immanentes et tout humaines. Une proposition proprement métaphysique est celle qui porte, nous l'avons vu, soit sur quelque chose d'irréductible dans notre conscience (comme le fait même d'avoir conscience, de penser, de vouloir, de sentir), soit sur quelque chose qui s'étend absolument à tout ce que nous pouvons concevoir (comme l'existence, l'identité, la causalité) ; son objet est donc le simple ou l'universel, l'élément ou le tout, le terme de l'analyse possible ou le terme de la synthèse possible. — Oui, dira-t-on, mais ce ne peut jamais être le terme absolument dernier. — Soit, il est dernier pour nous ; or, déterminer ce qui est pour nous radical et primitif, en vertu même de notre constitution mentale, c'est là, nous l'avons vu, une question d'expérience : c'est le résultat d'une analyse de la conscience où tout n'est pas hypothétique. De même, déterminer ce qui est pour nous final et universel, toujours en vertu de notre constitution même, c'est encore une question d'expérience, où l'accord est possible entre les esprits.

Outre le contenu total de l'expérience, nous avons vu que la métaphysique a encore pour objet sa forme universelle, qui est la forme même de la pensée. La pensée, en effet, a une certaine constitution native et pour nous nécessaire, quelle que soit l'origine de cette constitution; la pensée ne s'exerce pas arbitrairement et sans lois ; elle cherche l'unité, par exemple, et, pour la réaliser, elle relie toutes choses par les liens du déterminisme : penser, c'est déterminer, assigner à chaque chose une place telle qu'elle dépende de toutes les autres et que toutes les autres en dépendent. Les formes essentielles de la pensée sont en même temps pour nous les formes essentielles de l'existence : comment pensons-nous l'être ? ou comment l'être existe-t-il pour notre pensée? Ce sont là deux questions que nous avons ramenées à une seule. Et si ces formes universelles de la pensée et de l'être ne sont pas l'unique

objet de la métaphysique, comme Kant l'a cru, elles sont du moins un de ses objets principaux : elle constituent quelque chose d'analogue aux idées de Platon : c'est une sorte de ciel fixe dont les idées sont les étoiles et qui enveloppe le ciel planétaire de son immobilité au moins apparente. Or, la détermination des conditions suprêmes de la science n'est pas hypothétique. Il y a là des thèses de la pensée, et non pas seulement des hypothèses. Spencer lui-même aboutit à reconnaître des vérités « données dans notre constitution mentale » : il les ramène à son principe préféré de la *persistance de la force*, principe ambigu et incertain ; mais, si on peut contester cette façon de traduire la démarche essentielle de l'intelligence, encore est-il que Spencer admet avec raison une direction normale et nécessaire de toute pensée, une constitution native de l'expérience même, constitution qui peut être l'objet d'un réel savoir.

D'autre part, déterminer les lois les plus générales auxquelles aboutit l'ensemble des sciences de la nature, les réduire en système et les interpréter par comparaison avec les lois les plus générales auxquelles aboutit l'ensemble des sciences de l'esprit, c'est encore une œuvre d'expérience et d'induction tout ensemble, où l'hypothèse intervient à la fin, sans doute, mais n'a cependant rien d'arbitraire. Il y a donc avant tout, dans la métaphysique, des faits, des lois et des thèses qui n'ont rien de capricieux parce qu'elles s'imposent en vertu de notre organisation cérébrale et mentale.

Même dans le domaine des hypothèses, il y a des distinctions à faire. Les hypothèses proprement dites — comme celles qui concernent la nature des nébuleuses, — sont en quelque sorte contingentes ; on peut se dispenser de les faire ; on peut penser, sentir, agir sans se livrer à des suppositions sur les Hyades ou les Pléiades; mais il y a, avons-nous dit, des conceptions qui s'imposent par le fait même que nous pensons et agissons : quoique leur objet ne puisse être ni vérifié par l'expérience extérieure, ni démontré par le raisonnement,

il est nécessairement conçu par toute pensée qui se rend compte d'elle-même, par toute volonté qui raisonne jusqu'au bout ses idées directrices. Telle est, par exemple, l'idée d'un bien qui serait bon par soi et non plus en vue de quelque autre bien à atteindre, en un mot l'*idéal suprême* de la volonté. Cet idéal est une thèse nécessaire de toute volonté, et pour cette raison, le mot hypothèse ne l'exprime que d'une manière ambiguë, inexacte : c'est moins une supposition, en effet, qu'une position spontanément prise par la volonté, comme la position prise par l'aiguille aimantée dans la direction du nord ; en un mot, il y a là une orientation qui tient à notre nature même et que l'on ne peut confondre avec les directions laissées au choix de l'individu. En général, les *éléments* primordiaux et les *formes* universelles de la conscience sont valables pour toute conscience à nous concevable ; ils ne sont donc pas hypothétiques à ce point de vue. Ce qui est hypothétique, c'est de savoir s'ils sont valables pour d'autres intelligences, que d'ailleurs nous ne pouvons effectivement nous représenter. En d'autres termes, au delà de notre monde connaissable, y a-t-il un monde inconnaissable? Voilà le problème qui se pose à la fin. Mais c'est précisément ce monde inconnaissable qui est une hypothèse : les principes constitutifs de notre connaissance et de notre conscience, eux, sont des thèses fondées sur l'expérience intérieure. Il n'y a là, encore une fois, rien d'arbitraire, ni d'individuel ; il y a, au contraire, des principes capables de relier les esprits et les volontés.

De même, l'idée de l'univers est-elle une pure hypothèse comme les autres ? Sans doute l'idée de l'univers [illegible] unité quelconque, également [illegible] chose à toutes les [illegible] ou par une universelle [illegible] une idée [illegible] dites ; elle est [illegible] de la pensée [illegible] connaissance ; elle [illegible] monde l'était

pas ou ne pouvait pas devenir un univers, un tout lié, s'il était voué à l'anarchie absolue et à un flux de phénomènes, sans autres lois que des rencontres de hasard passagères et superficielles, toute action en vue de l'universel serait une impossibilité et, par cela même aussi, toute moralité véritable.

Outre les thèses naturelles à la pensée, il est de véritables hypothèses qui sont permises en métaphysique, mais qui doivent être soumises à des règles rigoureuses. L'hypothèse ne doit pas être une opinion en l'air et sans aucun point d'appui : pour faire une supposition logiquement légitime et non une fiction purement poétique, on doit déjà posséder une certitude, car il faut avant tout que la chose supposée soit reconnue certainement *possible*. D'autre part, pour établir la possibilité d'une hypothèse, il ne suffit pas de montrer que nos conceptions ne contiennent rien de contradictoire. L'absence de contradiction, nous le savons, est simplement le signe d'un accord logique de l'entendement avec lui-même; elle est donc bien une condition de possibilité pour la *pensée*, mais elle ne prouve nullement que l'*objet* même soit possible. Il n'est pas contradictoire pour une logique abstraite et vide, comme le remarquait Hegel, de supposer que la lune tombera demain sur la terre; c'est là une pensée possible, mais il n'en résulte nullement que l'objet même soit possible. Comment donc établit-on la possibilité d'un objet? En rattachant la supposition qu'on fait sur cet objet aux lois certaines de l'expérience, en montrant ainsi dans l'hypothèse une simple extension ou application des vérités scientifiques déjà connues. L'ancienne métaphysique oubliait cette règle toutes les fois qu'elle spéculait sur des objets placés en dehors non seulement de toute expérience réelle, mais même de toute expérience ou conscience possible, et qui, conséquemment, sont de pures idées. Elle combinait alors ces idées, à la façon de Descartes : par exemple celle d'intelligence et celle d'infini, celle de pensée persistante et celle d'organisation détruite par la mort, en prenant soin de ne tomber dans aucune

contradiction, au moins apparente; quand elle avait ainsi démontré qu'il est possible de penser une chose ou plutôt de l'imaginer dans une sorte de « songe bien lié », elle se flattait d'avoir démontré *par cela seul* la possibilité même de cette chose, la possibilité d'une intelligence infinie, la possibilité d'une pensée sans organes et immortelle. Mais comment savoir si les conceptions accouplées de la sorte dans la pensée ne sont point aussi incompatibles entre elles dans la réalité que la réunion de l'homme et du cheval en hippocentaure, de la femme et du poisson en sirène?

Si désormais, comme nous l'avons dit, on donne pour objet à la métaphysique une réalité qui ne soit pas absolument hétérogène à l'objet de l'expérience, on pourra et on devra se servir de l'expérience même, de ses formes et de son contenu, pour appuyer les constructions métaphysiques relatives aux derniers éléments et aux lois suprêmes du tout. Sans doute, la possibilité de telle ou telle hypothèse sera plus difficile à établir dans la métaphysique que dans les autres branches de la connaissance, mais, si on n'établit pas cette possibilité avec une entière *certitude*, on pourra l'établir du moins avec *probabilité*. Même en fait d'hypothèses scientifiques, on est obligé à tout instant de se contenter d'une simple probabilité, quand il s'agit de savoir si une chose est ou n'est pas possible dans la nature; car il est certaines impossibilités apparentes qui tiennent à l'actuelle imperfection de notre science et que la nature ne connaît pas. Eût-on pu, par exemple, établir d'avance avec certitude, je ne dis pas la réalité, mais simplement la possibilité de certains phénomènes d'hypnotisme ?

« L'appréciation du probable, disait avec raison Leibniz, « devrait faire partie de la logique, et elle fournirait une « théorie aussi utile que tout le reste. » Kant, en ses heures de sévérité, refuse à la métaphysique cette considération du probable, parce qu'il la fait reposer sur la « raison pure », sauf à reconnaître lui-même, quand il se radoucit, que certains systèmes sont vraiment supérieurs aux autres en probabilité. « Dans la métaphysique, dit-il d'abord,

« tout ce qui ressemble le moins du monde à une hypo-
« thèse est marchandise prohibée, laquelle ne peut être ven-
« due, même au plus bas prix, mais doit être confisquée
« aussitôt qu'on la découvre[1]. » — Ce que la raison pure,
« en effet, juge assertoriquement doit, comme tout ce
« que la raison connaît, être absolument nécessaire ou
« n'être absolument rien. » — « Si l'on veut, dit-il encore,
« rendre simplement vraisemblable la réalité de ces idées,
« c'est une entreprise aussi absurde que si l'on voulait
« démontrer seulement comme probable une proposition
« géométrique. La raison séparée de toute expérience ne
« peut rien connaître qu'*a priori* et nécessairement, à
« moins de ne rien connaître du tout, et par consé-
« quent son jugement n'est jamais *opinion*, mais c'est
« une abstention de tout jugement ou une *certitude* apo-
« dictique. Des opinions ou des jugements vraisemblables
« sur ce qui compète aux choses ne sont possibles qu'à
« titre de *principes* pour l'explication de ce qui est *réelle-
« ment donné*, ou comme *conséquences*, suivant des lois
« empiriques, de ce qui est fondamental et *réel*, par
« conséquent dans la seule série des objets de l'expé-
« rience. »

Kant, qui refuse ainsi, dans la *Critique de la Raison pure*, d'accorder des rangs divers à des hypothèses supposées également invérifiables, arrive cependant lui-même à prétendre dans sa *Raison pratique* que, même au point de vue purement spéculatif, l'hypothèse d'une cause intelligente du monde « est l'opinion la plus raisonnable pour nous autres hommes ». On sait aussi qu'il accorde à la preuve des causes finales, en tant que simple « hypothèse », une valeur spéculative sinon absolue, du moins supérieure à celle des autres hypothèses. « Comme nous
« ne pouvons connaître, dit-il, qu'une petite partie de ce
« monde, nous pouvons bien, de l'ordre, de la finalité et
« de la grandeur que nous y trouvons, conclure une
« cause sage, bonne, puissante, mais non pas souveraine-

1. *Critique de la Raison pure*. Préface de la 1re édition.

« ment sage, souverainement bonne, souverainement « puissante. On peut accorder aussi que nous avons bien « le *droit* de combler cette inévitable lacune par une « *hypothèse* tout à fait *raisonnable et légitime;* c'est-à-dire « que, quand nous voyons dans toutes les choses dont « nous pouvons acquérir une connaissance approfondie, « éclater la sagesse, la bonté, etc., nous pouvons bien « supposer qu'il en est de même de toutes les autres, et « que, par conséquent, il est raisonnable d'attribuer à « l'auteur du monde toute perfection possible; mais ce « ne sont pas là des *conclusions* où nous puissions vanter « nos lumières[1]. » Non, sans doute, ce ne sont pas des *conclusions* proprement dites, comme celles d'un théorème; mais le « droit » général que Kant semble ici concéder « de faire des inductions légitimes » dans le domaine de la spéculation, en s'appuyant sur l'expérience, est tout ce que demande une philosophie consciente de ses propos limites. Kant suppose, au contraire, une métaphysique assez orgueilleuse pour avoir la prétention d'être tout entière *a priori* et déductive, comme l'ontologie des scolastiques, ou comme l'*Ethique* de Spinoza. Donnant lui-même pour objet à la métaphysique des idées prétendues entièrement *pures*, Kant l'oblige (et il est logique), à être absolument certaine ou absolument incertaine, sans aucun milieu. Mais, nous l'avons montré, qu'on ne peut plus aujourd'hui accepter cette réduction de la métaphysique à un travail de la raison sur elle-même, s'exerçant tout *a priori*[2]. La métaphysique ne doit pas être seulement déductive, mais encore et surtout inductive; or l'induction admet la probabilité. Kant lui-même nous donnait tout à l'heure un exemple d'induction métaphysique en disant que l'ordre des parties du monde qui nous sont connues permet d'induire l'existence de l'ordre dans les parties inconnues. Il ajoutait une autre induction beaucoup plus hasardeuse en attribuant cet ordre uni-

1. Préface de la 1re édition.
2. Voir plus haut, chapitre II.

versel à une intelligence *infinie;* par là il passait de l'immanent au transcendant, sans réussir à combler le vide entre l'imperfection du monde et la perfection supposée de sa cause. Les inductions métaphysiques sont donc tantôt vraisemblables, tantôt invraisemblables, par cela même rationnellement comparables entre elles. Allons plus loin; si la géométrie même, dont Kant invoque l'exemple, exclut l'hypothèse, c'est seulement dans ses démonstrations, non dans ses principes. Chaque construction géométrique, au lieu d'être une intuition *a priori*, n'est au fond qu'une hypothèse sur des choses imaginables, dont le géomètre tire ensuite les conséquences. Kant semble donc mêler deux questions différentes : la rigueur logique d'une science idéale, qui est toute subjective, et la vérification objective de cette science par l'expérience. Le géomètre peut, en premier lieu, se demander quelles seraient les propriétés concevables du triangle, au cas où il en existerait; mais rien n'empêche le métaphysicien, lui aussi, de combiner des idées, de faire des constructions idéales et de déduire ce qui en résulterait logiquement si elles se trouvaient réalisées Même dans la sphère hasardeuse de la théologie, on peut se demander ce que Dieu devrait être, au cas où il existerait, s'il devrait être un ou multiple, immuable ou changeant, vindicatif pour l'éternité ou disposé à pardonner même les « péchés mortels », etc. On combine ainsi, dans le fond, des éléments empruntés à l'expérience intérieure, comme le géomètre combine des éléments empruntés à l'expérience extérieure et à l'imagination. En un mot, le métaphysicien peut étudier des *idéaux*, des *types*, et construire ainsi une sorte de métaphysique idéale, semblable à la géométrie idéale, qui n'est au fond qu'une série d'hypothèses, comme Platon l'avait bien compris. Le géomètre peut, en second lieu, se demander si, de fait, il existe des triangles, des cercles, etc.; c'est la question de l'objectivité, et il n'y aura pas toujours là de certitude rigoureuse. En revanche, on pourra invoquer parfois des probabilités en faveur de la réalisation objec-

tive de telles constructions géométriques. Si, par exemple, il existe deux géométries possibles, on pourra se demander laquelle est la plus probable ; en l'absence d'une vérification expérimentale, on pourra préférer un système à l'autre comme plus simple et plus riche. Gauss et Lobatchewski ont, chacun le sait, construit une géométrie hypothétique où l'on suppose des triangles ayant leur somme d'angles moindre que deux droits ; cette supposition entraîne une longue série de conséquences dont aucune n'est contradictoire, à tel point que quelques géomètres croient possible un monde où les angles des triangles ne vaudraient pas deux droits. Dans notre monde, la vérification expérimentale, qui du reste n'est jamais absolue, nous fait admettre que c'est la géométrie d'Euclide qui est réalisée ; en l'absence de vérification, il ne serait peut-être pas impossible de trouver des raisons de simplicité et de symétrie en faveur de la géométrie euclidienne, ou du moins du côté de telles formes, de telles constructions géométriques, de tel ou tel plan pour la structure de l'univers.

La spéculation n'est point un procédé propre à la métaphysique et étranger à la marche lente de la science. Loin de là, aucune science positive ne peut se dispenser d'allier la spéculation, cette vue à distance, avec l'observation, ce tact immédiat. C'est ce qu'ont fort bien montré Claude Bernard, Helmholtz, Pasteur. Déjà Aristote avait dit que *savoir, c'est faire*, et que, pour connaître une chose, par exemple une figure de géométrie, il faut d'abord la réaliser dans sa pensée ou sur le papier ; on pourrait dire de même que, pour connaître les choses réelles, par exemple les révolutions de Neptune, il faut les construire dans son esprit ; il faut ramener les *forces* de la nature à des *idées*, qui plus tard, vérifiées dans la pratique, redeviendront des forces à leur tour. Aussi la construction idéale est-elle le procédé le plus fécond de la méthode scientifique, et non pas seulement dans les sciences abstraites, mais dans toutes les sciences qui

étudient la réalité. Le mécanicien, par exemple, imagine trois ou quatre forces (données de l'expérience), avec telles et telles directions, et il déduit les conséquences de cette hypothèse ou construction imaginaire; puis, quand l'expérience présente un cas où tout peut se réduire à ces quatre forces, ce qui n'était qu'une construction idéale et une déduction idéale acquiert une valeur réelle. Aussi peut-on dire qu'une construction dont on déduit avec rigueur les conséquences n'est jamais chose perdue pour le savoir humain.

Le physicien est également obligé de construire par fragments une physique idéale, qu'il s'efforce ensuite, par l'expérimentation, de changer en physique réelle. Newton avait beau dire : *Hypotheses non fingo*, il a passé sa vie à faire des hypothèses, et la science est tout entière un ensemble d'hypothèses. Les lois de la nature sont « des uniformités de coexistence ou de succession »; mais s'agit-il d'uniformités *observées* ou d'uniformités *hypothétiques?* Une uniformité qui est l'objet d'une observation directe, comme les successions du jour et de la nuit jusqu'ici constatées, est simplement pour la science une *donnée* sur laquelle elle doit fonder une *hypothèse*. La science part de ce principe que l'ordre *réel* des choses n'est pas l'ordre apparent, et que les connexions sensibles d'événements sont de simples indices de l'ordre réel, qui, pour nous, ne peut se représenter que sous la forme d'un ordre idéal, d'un ensemble d'idées et de lois. On a justement remarqué que si les anciens physiciens s'étaient bornés, comme les empiristes prétendent le faire, à observer et à enregistrer des uniformités de relations directement constatées, ni l'astronomie, ni la physique ne seraient nées. Par la méthode de simple observation et de simple enregistrement, on ne serait même pas arrivé à connaître la nature du soleil, de la lune et des étoiles comme grands corps en mouvement dans le ciel. On aurait noté le fait que l'émergence d'un disque lumineux de dessous l'horizon était l'antécédent uniforme du jour et la disparition de ce disque l'uniforme anté-

cédent de la nuit; après quoi, on se serait arrêté là. C'était une *hypothèse* que de concevoir les deux phénomènes du jour et de la nuit comme occasionnés par le mouvement d'un vaste *corps*, assez éloigné de la terre pour se présenter sous l'apparence d'un simple disque lumineux. Puis, quand Pythagore imagina un centre de système planétaire autre que la terre; quand les astronomes d'Alexandrie s'efforcèrent de concilier les apparents mouvements du soleil et des planètes avec l'immobilité de la terre par leur théorie d'épicycles et d'excentriques; lorsque Copernic montra que la théorie pythagoricienne, plus simple que celle de Ptolémée, expliquait à la fois les mouvements apparents du soleil ou des planètes et l'immobilité apparente de la terre : c'était une série d'hypothèses, non directement vérifiables par l'expérience[1]. Si nous acceptons l'hypothèse *actuelle* de Copernic, c'est que nous sommes actuellement incapables de *déduire* les phénomènes d'une autre hypothèse qui introduirait plus d'unité en même temps que de variété dans notre conception des conditions réelles des phénomènes. Il est possible qu'on imagine un jour un système plus vaste et plus simple, absorbant en soi le système de Copernic.

L'hypothèse repose sur une *analogie*[2]. La conception du soleil comme grand corps lointain est une analogie avec la diminution progressive du disque d'une boule à mesure qu'elle s'éloigne. La conception de la terre mobile autour du soleil et paraissant immobile est une analogie avec les cas où, mus rapidement, nous croyons voir les objets se mouvoir.

Toutes les lois de la science sont des constructions mentales hypothétiques, parce qu'elles sont des uniformités supposées comme explication des uniformités observées. Et ces uniformités hypothétiques sont toutes

1. Rigg, *The place of hypothesis in experimental science*, dans *Mind*, tome XII.
2. Voir Lotze, *Logique*, § 2 et suiv., et Naville, *l'Hypothèse*.

conditionnelles, c'est-à-dire qu'elles affirment que les mêmes antécédents, *s'ils se reproduisent*, auront les mêmes conséquents. Mais la reproduction même des antécédents est une hypothèse, et nous ne pouvons pas concevoir cette reproduction comme absolue et inconditionnelle, sans quoi, — on l'a dit justement, — le monde n'offrirait que des phénomènes périodiques, comme une fraction périodique. Il y a dans l'univers changement et évolution, en même temps qu'uniformité. Toutes les lois de la science sont donc *conditionnelles*, subordonnées au retour présupposé et partiellement vérifié de combinaisons semblables dans la nature.

Le caractère distinctif qu'on attribue aux hypothèses scientifiques, c'est qu'elles sont susceptibles de *vérification*. Mais elles ne le sont que jusqu'à un certain point, non dans le sens absolu qu'on admet d'ordinaire. Il n'y a pas de *vérification* adéquate aboutissant à établir la vérité absolue des lois scientifiques, c'est-à-dire des hypothèses scientifiques. Le principal usage de la vérification n'est pas tant de vérifier et de prouver que de désapprouver; c'est un critérium d'erreur plutôt que de vérité, c'est un procédé d'élimination[1]. Vérifier, c'est simplement faire voir qu'une théorie hypothétique a été construite avec assez d'art pour qu'on en puisse *déduire* tous les cas spéciaux *jusqu'ici observés* et induire pour l'avenir les mêmes cas spéciaux dans des circonstances *supposées semblables*. C'est beaucoup, certes, et, pratiquement, c'est tout ce qui est nécessaire. Quand on ne peut déduire d'une théorie les faits observables, il en résulte que cette théorie est fausse. Quand on peut déduire les faits observables d'une autre théorie, il en résulte que celle-ci est relativement vraie; mais il n'en résulte pas qu'elle soit absolument vraie. Par exemple, il est possible que les mouvements du soleil et des planètes, tels qu'ils se déduisent de l'hypothèse héliocentrique, ne soient pas les mouvements réels. En outre, une hypo-

1. Rigg, *Ibid.*

thèse d'où l'on peut déduire tels faits peut être remplacée par une autre plus simple et plus large, d'où l'on pourra déduire : 1° les mêmes faits ; 2° d'autres faits qui paraissaient d'abord faire un groupe à part. La science progresse ainsi d'hypothèses déjà applicables aux faits à des hypothèses plus largement applicables. Elle va de l'émission à l'ondulation, par exemple ; mais on ne peut pas savoir si l'ondulation est la dernière représentation, la plus simple et la plus universelle à la fois, d'où l'on puisse déduire les phénomènes. Le fond de chaque hypothèse étant une analogie, on ne sait jamais si les ressources de l'analogie ont été épuisées. Enfin, même quand notre imagination ne pourrait plus trouver une analogie nouvelle, il n'en résulterait pas que la dernière des analogies fût une vérité absolue ; elle serait simplement l'hypothèse au-dessus de laquelle on ne peut plus remonter. Il y a ainsi des analogies qui paraissent ultimes et dont on est obligé de se contenter. Qu'est-ce, par exemple, que la conception même d'un objet hors de nous, la conception de la *chose,*

Cet océan où l'être insondable repose,

comme dit Hugo. C'est un transport analogique de l'unité qui nous apparaît comme notre moi à un simple amas de sensations. Nous vivons d'hypothèses, nous agissons sous des hypothèses, et c'est simplement au succès que nous mesurons leur valeur *relative*. On est allé jusqu'à soutenir que l'idée de l'atmosphère, qui nous est devenue si familière, est une pure hypothèse, en tant du moins que milieu fluide ayant des ondes comme une mer[1]. Si nous n'avions jamais vu de liquides, si nous ne connaissions pas l'eau et la mer, si nous n'avions jamais vu onduler des vagues, si nous n'avions pas senti la pression de l'eau et sa résistance à nos mouvements, nous n'aurions pu imaginer un océan formé d'un fluide non visible comme l'eau, mais encore tangible et résistant comme elle. Nous aurions été obligés de chercher d'autres analogies, d'autres

1. Rigg, *Ibid.*

hypothèses. Nous n'aurions pu davantage expliquer le son par les « vagues » aériennes. L'idée de l'éther lumineux ne nous est pas encore familière comme celle de l'atmosphère, mais au fond, atmosphère et éther sont deux hypothèses; seulement, la première s'applique si bien et si constamment à tous les faits les plus familiers que nous n'avons plus aucune raison de doute, n'ayant point trouvé de représentation plus simple et plus large tout à la fois. Les lois de la nature n'en demeurent pas moins de simples schêmes figuratifs, par lesquels nous rendons l'unité de l'univers sensible à l'imagination. La science est une vaste construction aboutissant à une sorte de monde intelligible, ou plutôt imaginable.

Les hypothèses métaphysiques, à leur tour, sont une représentation de l'univers en termes différents des termes physiques et *imaginables*. De même que le monde sensible ne suffit pas au physicien, qui, à l'aide d'analogies physiques, construit un monde de lois conditionnelles, de même le monde physique, ainsi reconstruit, ne satisfait pas le métaphysicien, précisément parce qu'un tel monde est, en définitive, abstrait, conditionnel, et qu'il ne repose pas sur les analogies *les plus fondamentales*. En effet, ce qu'il y a de plus fondamental, c'est ce qui nous est le plus immédiatement présent, c'est ce qui est ou sujet ou objet de conscience immédiate, comme la sensation, l'émotion et l'appétition; c'est donc le psychique. Puisque en définitive nous n'avons d'autre moyen de représentation que l'analogie, pourquoi ne remonterions-nous pas aux dernières et radicales analogies, qui sont celles de l'ordre mental? La métaphysique ne fait donc que continuer le processus même de la science, que chercher une construction plus vaste et plus fondamentale dans laquelle puissent rentrer toutes les constructions particulières des diverses sciences. Comme une telle construction est un système *général* du monde, elle n'est pas susceptible de la vérification relative précédemment décrite, qui est l'adaptation de la théorie à des *cas spéciaux* qu'on en peut *déduire;* mais elle est susceptible d'un autre genre de confirmation, qui est

l'adaptation au système entier de nos connaissances. Le caractère problématique des hypothèses croissant avec leur degré d'éloignement par rapport aux faits observables, il est évident que les hypothèses métaphysiques doivent être de plus en plus problématiques; mais de là à prétendre que leur valeur égale zéro, il y a loin. On ne voit pas pourquoi l'hypothèse d'un éther universellement répandu serait respectable et pourquoi, par exemple, l'hypothèse d'une sensibilité universellement diffuse deviendrait tout d'un coup méprisable. On ne voit pas pourquoi les *atomes* seraient des personnages sacrés parce qu'ils sont supposés avoir une figure géométrique *imaginable*, parce qu'ils ont l'honneur d'être de petites sphères ou de petits cubes, tandis que des sensations ou appétitions rudimentaires dans l'ensemble des choses seraient des rêves illicites, étant conçus en termes de sentiment immédiat au lieu d'être conçus en termes de représentation visuelle ou tactile. Cette prétention des sens de la vue et du tact à être les seules sources d'analogie pour les hypothèses est exorbitante et même absurde, puisque ce qui fait le fond des sensations visuelles et tactiles, c'est précisément le *sentir* et le *réagir*, et qu'il y a bien d'autres façons de sentir ou de réagir. La traduction de l'univers en langue visuelle et tactile n'est pas la seule concevable, quoique ce soit la plus commode pour la science, et, en tout cas, ce n'est jamais qu'une traduction, qui n'a pas le droit de se présenter orgueilleusement comme adéquate au texte même.

II

MÉTHODE DE CONSTRUCTION SPÉCULATIVE ET DE CONCILIATION

D'après les principes généraux que nous venons d'établir, l'étude de la méthode métaphysique se subdivise en deux questions également importantes : 1° Comment construire un système général de philosophie où soient conciliées, autant que possible, toutes les lois fondamentales de la nature d'une part, toutes les réalités et idées de la conscience d'autre part, par cela même tous les systèmes particuliers et trop étroits fondés sur certaines lois de la nature ou données de la conscience exclusivement considérées? 2° Comment savoir si cette synthèse idéale, construite dans notre esprit, correspond à la réalité? — En d'autres termes, le point de vue auquel le philosophe doit se placer est double : d'abord subjectif, puis objectif; sa méthode est double elle-même : elle est d'abord une méthode de *construction spéculative*, puis une méthode de *vérification.*

I. *Détermination des parties neutres ou communes aux divers systèmes.* — Dans la synthèse philosophique, le moyen de dégager le positif du conjectural et, dans le

conjectural même, le plus probable du moins probable, c'est de bien déterminer d'abord tout ce qui peut être admis en commun, tout ce qui, étant objet d'expérience ou de raisonnement, est indépendant du caractère particulier et exclusif des systèmes. Aussi proposons-nous cette première règle d'une méthode vraiment synthétique et conciliatrice : déterminer, dans la philosophie, d'abord les parties *neutres* (ou indépendantes de tout système métaphysique sur le fond ultime des choses), puis les parties *communes* aux diverses conceptions métaphysiques du monde et de l'homme.

Les parties neutres, base de la construction et pour ainsi dire de la pyramide, formeront le domaine positif de la philosophie, c'est-à-dire le domaine de l'expérience sous ses deux formes, psychique et cosmologique. Là est la terre ferme sur laquelle on doit appuyer l'édifice, et qui doit même en fournir tous les matériaux. Il faut commencer par tirer de ces matériaux primitifs, selon les lois ordinaires de l'architecture mentale, c'est-à-dire de la logique, tout ce qui peut s'en déduire ou s'en induire scientifiquement. La psychologie inductive et déductive, par exemple, devra être une science neutre et *indépendante*, comme le soutiennent avec raison les Anglais et, chez nous, M. Ribot. D'une part, on ne saurait admettre une psychologie *matérialiste,* conséquemment plus ou moins sectaire, où interviendraient les *pensées* du *cerveau*, les *sensations* des *nerfs*, les *volitions réflexes*, etc., et où les hypothèses (fussent-elles très plausibles) seraient confondues avec les thèses scientifiques; mais, d'autre part, on ne saurait davantage admettre, avec M. Ravaisson et la plupart des spiritualistes, une psychologie *spiritualiste*, où toute réconciliation deviendra impossible entre les philosophes, parce qu'on fera sans cesse intervenir l'âme, l'esprit pur, la conscience pure de soi, la cause, la substance, l'unité, l'identité personnelle, etc. Une psychologie indépendante, au contraire, aura l'avantage d'établir, à la base même de la philosophie et de la métaphysique, une première

conciliation entre les spiritualistes, les matérialistes et même les positivistes. — Il y a aussi, évidemment, ou il peut y avoir une cosmologie, une esthétique, une logique indépendantes. Quant à la morale, elle aboutit nécessairement à la métaphysique[1]; malgré cela, il y a toute une théorie des mœurs qui doit demeurer la même, soit qu'on adopte comme principe suprême l'utilité, soit qu'on adopte le devoir absolu; ce sera la vraie *morale indépendante* (qui n'épuise pas d'ailleurs toute la question morale). De même pour le droit naturel, la sociologie, la politique. Quoi de plus aventureux, par exemple, que de faire dépendre le droit légal de punir et les sanctions pénales d'un système métaphysique sur le libre arbitre, sur la responsabilité, sur la sanction morale? C'est cependant ce que font les philosophes qui prétendent « réfuter » les doctrines déterministes, utilitaires, naturalistes, en démontrant que ces doctrines sont « subversives » et incompatibles avec l'ordre social. Il est aussi contraire à l'esprit philosophique qu'à l'esprit scientifique d'invoquer dans le domaine neutre de l'expérience et du raisonnement, par une anticipation perpétuelle, de prétendues conséquences immorales, antisociales, antireligieuses. Le philosophe, d'ailleurs, ne doit pas mesurer la vérité des choses à leur apparente utilité pour l'homme : il doit avoir, comme observateur et comme dialecticien, la suprême abnégation du savant en face de la nature. Le philosophe n'est pas un politique qui subordonne la vérité à l'utilité; il n'a pas de « drapeau », il n'est d'aucune religion.

Même dans le domaine conjectural, où commence la lutte des systèmes partant de principes divers et aboutissant à des conclusions diverses, il faut encore dégager par l'analyse des séries de propositions *communes* qui, une fois déduites et reliées scientifiquement, pourront se transporter d'un système dans l'autre et rétablir ainsi des points de contact entre les conjectures opposées. C'est ce que,

1. Voir plus loin, livre deuxième.

pour notre part, nous avons essayé de découvrir dans les hypothèses contraires sur la liberté morale et sur la nature du droit : ces hypothèses, malgré leurs oppositions, ont aussi leurs points de coïncidence. Par cette méthode on obtient des vérités qui peuvent convenir également à plusieurs doctrines et y entrer comme éléments intégrants. De même, il y a dans la musique des membres de période qui peuvent appartenir à des tons divers, des thèmes qu'on peut accompagner par des harmonies différentes. Cette détermination des parties communes aux différentes conceptions systématiques complètera celle des parties *indépendantes* de tout système et facilitera l'accord entre les esprits.

Le procédé que nous venons de décrire, si on l'emploie méthodiquement et jusqu'au bout, aura l'avantage de mettre à la fin en relief les solutions vraiment propres à un système ou qui paraissent telles. On se trouvera alors arrivé au point où commencent les réelles divergences : on sera, pour ainsi dire, sur la ligne de partage des eaux.

II. *Construction de systèmes-types.* — Le but qu'on doit se proposer alors, c'est de faire rentrer les systèmes particuliers dans une synthèse plus large et de montrer jusqu'à quel point ils s'y relient. Mais, pour cela, il faut travailler sur des *systèmes-types*, c'est-à-dire vraiment logiques ou rationnels en toutes leurs parties, vraiment conséquents et complets, et auxquels viennent se réduire les systèmes plus ou moins inconséquents et incomplets. Il est clair, par exemple, que ce n'est pas un faux naturalisme et un faux idéalisme qu'on doit s'efforcer de comparer, mais un naturalisme et un idéalisme vraiment typiques. Pour apprécier et confronter le matérialisme et le spiritualisme, il ne faut pas les prendre à l'état d'ébauches informes, mais dans leur plus grande perfection possible. De là la seconde règle de la méthode que nous proposons : *rectifier* et *compléter* les divers systèmes, de manière à en former des *systèmes-types*. C'est là un travail préparatoire qui ne doit pas être négligé; car c'est

seulement quand une doctrine a été ainsi reconstruite sur un meilleur plan, débarrassée de ses imperfections accidentelles et ramenée à sa forme essentielle, qu'on peut la juger en elle-même ou dans ses relations avec les autres doctrines. Vouloir apprécier un système d'après des erreurs qui ne lui sont pas nécessaires, c'est comme si l'on voulait apprécier la valeur d'un système de numération d'après des erreurs de calcul qui en sont la violation au lieu d'en être l'application. Par exemple, comme nous l'avons montré ailleurs[1], la morale égoïste de Hobbes n'est pas dans toutes ses parties le vrai *type* de la morale utilitaire. Si donc un Victor Cousin croit réfuter cette morale en montrant qu'elle aboutit en politique au despotisme absolu parce que Hobbes en a tiré cette conclusion, il ne la réfute pas en réalité, car la conclusion n'est pas nécessaire. De ce que l'intérêt de la société est d'être lié par un lien aussi fort que possible (principe qu'on peut admettre), Hobbes conclut que l'intérêt de la société est le despotisme absolu; or, même en partant du principe de Hobbes, cette conséquence est fausse : le despotisme n'est pas la plus grande force qui puisse maintenir l'ordre social, et la liberté est ici plus puissante que la force matérielle. Semblablement, dans la métaphysique, pour ramener les doctrines à leur perfection typique, il faut les rectifier et les compléter. On raisonne ainsi selon les prémisses d'un système mieux que ses auteurs eux-mêmes, et on peut dire alors : — Si vous soutenez le matérialisme, voici nécessairement votre point de départ, votre point d'arrivée et les points intermédiaires; si vous soutenez le spiritualisme, voilà vos principes nécessaires et vos conséquences nécessaires. Les éléments essentiels des systèmes, plus ou moins déguisés sous les applications accessoires et sous les développements que leurs partisans en ont donné, apparaissent ainsi dans leur structure vraie, pour être soumis à une critique de fond.

Ce travail de construction logique, pour être complet,

1. Voir notre *Histoire de la philosophie*. Introduction.

devrait embrasser toutes les solutions possibles des grands problèmes, toutes les combinaisons possibles des éléments fournis par la conscience ou par la nature, de manière à réaliser tous les types logiques de systèmes. Bien plus, nous voudrions que le philosophe construisît au besoin des systèmes *imaginaires,* qui n'auraient pas la prétention d'embrasser la réalité entière, mais seulement de chercher les rapports de deux ou trois éléments séparés par abstraction. C'est ainsi, nous l'avons vu, que la mécanique abstrait d'abord une force qu'elle étudie à part, puis construit un système imaginaire de deux forces dont elle cherche la résultante, un autre de trois forces dont elle cherche également la résultante, et ainsi de suite, se rapprochant par là peu à peu de la complexe réalité. Par une méthode semblable, l'astronome suppose d'abord deux astres soumis à la gravitation, puis trois, et ainsi de suite. Beaucoup de systèmes moraux, sociaux ou métaphysiques, conservés par l'histoire de la philosophie, ne sont autre chose au fond que des tentatives de ce genre plus ou moins réussies, mais que leurs auteurs ont érigées prématurément en explications complètes de l'homme, de la société ou de la nature. Il faudrait procéder avec une rigueur plus scientifique, en reconnaissant tout d'abord qu'on imagine et développe une pure hypothèse. On construirait, par exemple, un système moral et social fondé exclusivement sur la force, un autre sur l'intérêt général, un autre sur l'altruisme, etc. On pourrait aller jusqu'à imaginer sérieusement des utopies abstraites, des paradoxes métaphysiques, donnés pour tels et non pour des réalités. A ce titre, la théorie du pessimisme absolu, par exemple, serait un essai utile si on la présentait pour ce qu'elle est. En cet ordre de constructions imaginaires, un travail non moins fructueux serait de supprimer, par hypothèse, un des éléments de la réalité en laissant les autres, et de chercher les effets que produirait cette suppression dans l'individu, dans la société, dans le monde. Par exemple, si l'on supprimait toute idée de bien ou de mal, qu'arriverait-il? Si l'on

supprimait toute croyance de l'homme à sa liberté; si l'on supprimait toute notion de responsabilité morale, qu'arriverait-il? Si l'on supprimait toute notion d'immortalité, qu'arriverait-il encore? Ce genre d'examen réserverait plus d'une surprise à ceux qui l'auraient entrepris avec une sincérité absolue et poursuivi avec une vraie puissance de dialectique. Ils s'apercevraient, tantôt que l'élément supprimé entraîne une perturbation considérable, tantôt qu'il en entraîne une insignifiante. Que de choses prétendues jadis nécessaires et dont on a cependant fini par se passer! On s'est passé successivement de chacune des religions, quoique chacune se prétendît indispensable; peut-être se passera-t-on un jour de toute religion, quoique beaucoup prétendent que, si aucune religion en particulier n'est indispensable, il n'y a rien de plus nécessaire que la religion *en général*.

Une philosophie *imaginaire* ne serait pas sans analogie avec la *géométrie imaginaire,* mais serait beaucoup plus instructive, parce que ses hypothèses sont réalisées *en partie,* sinon complètement; tandis que les hypothèses de la géométrie imaginaire sont irréalisables. On s'est demandé ce qui adviendrait si l'espace n'avait que deux dimensions et si nous étions sur une surface sans épaisseur; on s'est demandé aussi, — nous l'avons rappelé tout à l'heure, — ce qui adviendrait s'il y avait une quatrième dimension de l'espace, une cinquième, une sixième, etc.; on a supposé le postulat des parallèles faux et construit une géométrie sans ce postulat. Tous ces paradoxes scientifiques sont utiles, et non moins utiles seraient les paradoxes philosophiques étudiés méthodiquement. Ils nous en apprendraient plus sur les éléments essentiels des doctrines que tous les lieux communs dans lesquels se traîne une philosophie prudente; on décerne tous les jours des prix de lieux communs, on pourrait aussi décerner quelques prix de paradoxe, — d'autant plus que le paradoxe d'aujourd'hui est souvent la vérité de demain.

Nous proposerions donc, comme second procédé d'une

méthode complète en métaphysique, la *construction de systèmes-types* ayant pour but, soit de résumer la réalité, soit de développer une hypothèse imaginaire. Sur ce point, comme sur le précédent, la conciliation deviendrait possible entre les philosophes, puisqu'on ne sortirait pas encore de la pure logique et qu'il ne s'agirait que de vérifier la rigueur des déductions sans apprécier encore la valeur des principes.

III. *Analyse des principes et réfutation des erreurs.* — Nous arrivons à une partie plus difficile de la tâche. Une fois qu'on a ramené tous les systèmes particuliers à leurs systèmes-types ou générateurs, — comme le naturalisme ou l'idéalisme, le matérialisme ou le spiritualisme, — il faut procéder à l'*analyse* et à la *critique des principes* de chaque système. C'est le troisième procédé de la méthode. Pour cela, il faut se référer aux données de la conscience et de la science. Le principe d'un système est toujours un fait ou une notion qui a sa valeur et sa vérité au moins partielle. Il est clair par exemple que l'égoïsme, dont La Rochefoucauld a fait l'unique ressort de notre machine, est une passion très réelle; la seule question est de savoir si c'est le ressort unique et primitif qui meut l'homme. La notion de l'étendue, la notion de la pensée ont aussi leur vérité; il s'agit seulement de savoir si tout le monde extérieur et ses phénomènes se ramènent à l'étendue et à ses relations; si tout le monde intérieur et ses changements se ramènent à la pensée et à ses relations. Il ne faut pas prendre une observation partielle pour une observation totale, une notion bornée pour une explication universelle.

On reconnaît le faux à deux signes : 1° il contredit ou exprime incomplètement les faits de la conscience ou de la nature (erreur de principe); 2° il se contredit lui-même selon les lois de la logique (erreur de conséquence). La vraie difficulté, dans l'analyse d'un principe, consiste à déterminer ses limites exactes et le point où il devient insuffisant. L'erreur n'est bien souvent que l'extension d'une vérité au delà de ses limites, et il suffit souvent de

délimiter une proposition, de la rendre moins absolue, pour la rendre exacte.

La critique négative, qui fait le fond de ce qu'on nomme la *réfutation* d'un système, exige une réserve à laquelle on ne s'astreint pas toujours assez. Certes, il est bon de livrer les idées à une discussion contradictoire : attaquées par les uns, défendues par les autres, remuées ainsi en tous sens, elles sont comme le blé que le vanneur agite afin que la paille s'envole et que le grain reste. Mais, dans la discussion et la réfutation des systèmes, il faut éviter de confondre les limites de notre savoir et de nos classifications logiques avec les limites mêmes des choses réelles ou de leurs transformations. Nous sommes tous exposés à déclarer imaginaire ce qui ne nous semble pas tout d'abord s'accorder avec notre savoir actuel, avec nos classifications et nos « catégories » ; moins préoccupés de concilier les vérités que d'exclure le faux, nous risquons de prendre pour le faux une vérité dont nous n'apercevons pas le lien avec les autres vérités précédemment admises. Voilà pourquoi les réfutations purement logiques ont seulement une valeur secondaire et provisoire; voilà pourquoi il faut mettre en suspicion ces réfutations subjectives qui déclarent *a priori* impossible la coexistence de deux choses que la nature a peut-être cependant réalisée ; voilà pourquoi, enfin, nous nous défions des cadres étroits de chaque système et aimons à répéter : — Qui n'embrasse pas assez, mal étreint ; dans la philosophie comme dans l'art, la grande critique et la plus féconde n'est pas celle des erreurs, c'est celle des vérités. — Notre intelligence ne peut pousser les conséquences et les applications d'un principe aussi loin qu'elles le sont dans la réalité ; elle ne peut donc être sûre d'avoir épuisé tout ce que le principe peut fournir et de l'avoir ainsi objectivement réduit à l'impuissance. Quand il s'agit d'une notion tout abstraite, comme l'étendue, il est facile de montrer qu'elle ne suffit pas à l'explication universelle ; mais il n'en est plus de même quand on est en présence de

choses concrètes, comme le mouvement ou la pensée. En effet, nous ne pouvons suivre le mouvement *réel* dans toutes ses transformations; nous ne pouvons non plus suivre la pensée réelle dans toutes ses métamorphoses et dans tous ses degrés, depuis la sensation la plus sourde jusqu'à la conscience la plus claire; les limites, ici, peuvent donc être celles de notre savoir plutôt que celles des choses, elles peuvent être subjectives plutôt qu'objectives. Or la plupart des philosophes n'ont point, dans leurs négations ou leurs réfutations, la prudence nécessaire : ils confondent le subjectif avec l'objectif. Par exemple : « Le mouvement peut-il expliquer la pensée ou se transformer en pensée ? » Tout dépend de ce que nous entendons par *mouvement*. Est-ce le mouvement abstraitement considéré comme changement de *relations* dans l'espace entre des termes x, y, z? Alors, le simple changement de relations dans l'espace n'expliquera pas la pensée. S'agit-il des principes réels du mouvement? Ce que nous connaissons alors du mouvement est concret et positif, mais nous ne le connaissons ni dans la totalité de ses éléments constitutifs ni dans la totalité de ses effets et conséquences. Nous ne pouvons donc pas dire : « Le principe du mouvement, objectivement considéré, est incapable de produire la pensée, objectivement considérée »; nous devons nous borner à dire : « Du mouvement, subjectivement considéré dans ce que nous connaissons de ses éléments et de ses effets, nous ne pouvons déduire la pensée, telle que nous la connaissons. » Cette impuissance peut tenir à deux causes, ou bien à ce qu'en réalité le principe du mouvement ne peut engendrer la pensée, ou bien à ce que nous ne pouvons, nous, expliquer cette génération. Les *limites* des systèmes, par exemple du système mécaniste ou du système idéaliste, n'ont donc qu'une valeur provisoire et relative tant qu'elles portent sur des objets concrets dont nous n'avons pas la théorie complète, comme le mouvement ou la pensée; rien ne prouve qu'en fait le mécanisme *complet* ne puisse former un tout continu avec l'idéalisme, et que l'idéalisme com-

plet ne finisse pas par embrasser en soi le mécanisme. Si, de plus, la science nous montre dans la réalité le mouvement et la pensée toujours unis, cette concomitance sera une forte présomption en faveur d'une unité fondamentale du mouvement et de la pensée. De là le caractère relatif qu'il faut toujours attribuer, selon nous, aux réfutations purement négatives; elles mettent en lumière, comme on vient de le voir, une impuissance d'un système qui peut tenir tout ensemble à la nature des objets et à l'imperfection de notre savoir, mais qui peut aussi tenir simplement à l'imperfection de notre savoir. Les animistes, pour prendre un autre exemple, réfutent les organicistes en niant que le jeu des organes explique l'unité de la vie, et ils font intervenir une « âme » dont le royaume commence à l'endroit où finit le royaume du mécanisme; les vitalistes, à leur tour, trouvant que l'âme et le corps n'expliquent pas tout, font intervenir un troisième personnage, une sorte de majordome : le principe vital. Si l'on présentait ces divers principes comme les formules abstraites de divisions provisoires, — de même que les fluides négatif et positif de l'électricité, l'attraction et la répulsion magnétiques, etc., — on pourrait les admettre sous bénéfice d'inventaire ; mais les philosophes objectivent presque toujours les classifications plus ou moins étroites et exclusives du savoir humain; ils confondent les limites de notre science avec les limites de la nature.

On sait l'importance excessive que Comte et Littré attachent à leur classification tranchée des sciences, avec défense expresse d'appliquer à l'une les procédés ou les lois de l'autre. On sait aussi l'importance que M. Renouvier attache à ses *catégories* d'objets irréductibles, discontinus, séparés par des distinctions tranchées, formant comme des créations spéciales. Auguste Comte, malgré son amour de l'objectif, s'enferme dans une classification subjective et logique; M. Renouvier, lui, se place plus franchement au point de vue subjectif et logique, mais il ne s'y enferme pas moins. Nous recon-

naissons ce qu'il y a dans ces divisions de nécessaire pour la prudence scientifique, mais il faut avouer qu'elles ne favorisent guère l'invention dans les sciences, ni les vues générales et synthétiques. A plus forte raison cet abus de la logique est-il peu compatible avec la tendance métaphysique, qui est de voir l'unité dans la multiplicité. L'analyse doit être complétée par la synthèse, les séparations logiques doivent être complétées par les vues d'ensemble métaphysiques. Après tout, la nature est une, la vérité est une, la pensée est une. « L'univers n'est pas un mauvais drame fait d'épisodes ». S'il faut se défier d'une unité purement logique, il faut se défier aussi d'une multiplicité purement logique. En général, il faut se défier de la logique formelle et, tout en la respectant partout, il ne faut pas prendre une simple condition de la pensée pour l'essence même des choses. Après les Cuvier, qui voient trois ou quatre règnes dans la nature, quatre embranchements dans le règne animal, quatre ou cinq classes dans l'embranchement des vertébrés, etc., et qui admettent ainsi implicitement une foule de créations, il est bon qu'il y ait des Geoffroy Saint-Hilaire et des Darwin, pour retrouver l'unité de plan et l'unité de filiation dans la nature. De même, en philosophie, il ne faut pas attribuer une valeur absolue à l'embranchement des matérialistes, à celui des idéalistes, etc. Il suffit, dans la nature, d'une « divergence d'abord faible du type primitif », comme dit Darwin, pour produire à la longue des espèces ou tout au moins des variétés tranchées; il suffit aussi, dans le domaine intellectuel, d'une divergence de principes d'abord peu sensible pour produire des systèmes très opposés. Remontez à l'origine, vous verrez qu'il y a une parenté et une filiation entre les doctrines comme entre les espèces animales; par cela même, vous reconnaîtrez que les doctrines peuvent et doivent être progressivement réconciliées dans une synthèse qui assigne à chacune sa place véritable.

Il y a donc, dans la critique des principes, un double écueil à éviter : 1° ne pas affirmer prématurément que

telle chose se confond avec telle autre ou s'explique par les mêmes lois; 2° ne pas ériger prématurément les séparations provisoires et subjectives en séparations définitives et réelles.

IV. *Synthèse des principes et conciliation des vérités.* — La métaphysique ne peut pas ne pas être par essence une conciliation, puisqu'elle est un essai de synthèse universelle. La métaphysique la plus vraie est donc celle qui relie le plus d'idées particulières et analytiques au moyen d'idées plus larges et plus compréhensives, lesquelles ne doivent pas être seulement un résidu d'autres idées, mais des idées nouvelles. Donc la métaphysique est une conciliation de tous les faits, de toutes les lois, de toutes les notions, de toutes les idées génératrices des systèmes particuliers. C'est là un *idéal* sans doute ; mais le moyen de s'en rapprocher n'est pas de s'enfermer dans un point de vue étroit et exclusif, c'est d' « élargir le plus possible » son dieu intérieur.

Un système philosophique est analogue à un être vivant, parce qu'il se développe au sein d'un être vivant, d'un individu, d'une personne, et que les idées sont une floraison de la vie cérébrale soumise à des lois de végétation et de croissance, d'assimilation et de désassimilation, de vie et de mort. Un système est, comme on l'a dit, « l'intégration d'une pensée » qui rejette ou, au contraire, s'assimile totalement tout élément étranger, et qui se réduit finalement à son idée essentielle et directrice, à ce que nous appelons son idée-force. Nous sommes donc loin de contester le principe d'individualité et, jusqu'à un certain point, d'égoïsme intellectuel qui fait la vie même d'un système comme système, c'est-à-dire comme œuvre d'art d'un individu ayant pour but de représenter le côté problématique de l'univers au moyen des matériaux fournis par la science positive. Dans leur partie artistique, émotionnelle et aussi morale, les systèmes peuvent être inconciliables, comme les personnes mêmes dont ils expriment, avec les opinions, le caractère et la « réaction

personnelle ». Cette sorte de gravitation sur soi qui fait qu'un système tire tout à lui a d'ailleurs son utilité ; elle est un critérium expérimental de sa force, comme quand il s'agit de savoir quel est l'animal qui s'assimilera le plus d'aliments et dominera le plus son milieu. Le conflit des systèmes a donc sa raison d'être. En outre, il a l'avantage de mettre en relief les *différences* des idées et points de vue ; il multiplie les perspectives et ouvertures sur le monde, les trouées de lumière à travers ce que Victor Hugo appelle la « grande Ombre ». Mais, en définitive, c'est pour la représentation *totale* de l'ensemble des choses que les systèmes particuliers luttent entre eux : ce ne sera donc pas seulement la particularité, mais aussi et surtout l'universalité du point de vue qui devra constituer leur prix. La particularité même, pour être un mérite vraiment philosophique et non pas seulement artistique, devra être l'originalité non d'un tempérament subjectif, mais d'un point de vue objectif; elle devra être une différence vue dans les *objets*, non pas seulement une différence dans les impressions subjectives. La beauté des systèmes pourra être affaire d'individualité, mais leur vérité devra toujours être impersonnelle. Or, la vérité étant par essence, en philosophie, une unification, le conflit des systèmes a précisément pour but de savoir quel est celui qui conciliera le plus de faits et de vérités, d'aspects du réel, du possible et de l'idéal. En s'assimilant un autre système, un système supérieur ne le dévore pas brutalement et ne détruit pas ses raisons de vie objective, comme l'animal qui s'assimile une proie ; ici l'assimilation est, objectivement, une conciliation, une unification. L'élément de lutte, qui tient à ce qu'il y a des hommes derrière les idées, — et dont nous venons de voir la grande utilité humaine, relative à nos imperfections et nécessités *humaines*, — n'intéresse le métaphysicien que si la lutte répond à quelque opposition objective, conséquemment à diverses réalités aperçues. Leibniz s'oppose à Descartes pour soutenir que l'étendue, à elle seule, ne constitue pas la matière réelle, qu'il y faut quelque chose qui résiste à

notre effort et, par cela même, soit conçu de nous comme un effort plus ou moins différent du nôtre : cette lutte de deux philosophes ne nous intéresse qu'en ce qu'elle est justifiée par l'addition d'une vérité à une autre vérité, et elle n'empêche pas le mécanisme de se concilier parfaitement avec le dynamisme, comme Leibniz le soutient d'ailleurs.

Si donc c'est une naïveté de s'imaginer qu'on a trouvé réellement la conciliation universelle, — tout comme un traité de paix universelle entre France, Allemagne, Russie, Autriche et Italie, — on doit cependant prendre pour but la conciliation, comme on doit prendre pour but la paix. Le système conciliateur, si large qu'il soit, ne sera pas adéquat au tout, il sera lui-même un système, par conséquent une construction en partie provisoire ; mais cette construction n'en aura pas moins utilisé et mis en harmonie un plus grand nombre de matériaux que les autres : l'édifice nouveau sera un temple moins étroit que l'ancien pour l'infinie vérité.

La vraie méthode de conciliation ne peut dès lors considérer les systèmes historiques que comme des ébauches d'observation ou de théorie, des fragments d'explication, des moyens auxiliaires de recherche, qui ne doivent empêcher ni des recherches nouvelles, ni une théorie plus compréhensive. La méthode de conciliation ne suppose point qu'un principe d'explication puisse se découvrir par une simple *généralisation* des systèmes différents, en sorte qu'il suffirait de rapprocher les idées qui leur sont communes pour retenir toute la vérité. Ce procédé de simplification (attribué à Platon par Aristote) ne laisserait en effet entre nos mains qu'un *caput mortuum,* un résidu insignifiant. Il faut au contraire trouver soit des idées intermédiaires, soit des idées supérieures ; en un mot, il faut *ajouter* pour faire une vraie synthèse, il faut *inventer* pour *concilier*. — Est-ce la méthode même de conciliation qui fournira cette idée supérieure ? » — Non sans doute : une méthode, comme telle, n'a jamais *fourni* une idée. Combien de philosophes cherchent et ne trou-

vent pas ! Encore faut-il, pourtant, chercher dans la bonne direction.

On peut, comme on l'a justement remarqué, concilier des principes différents soit par un procédé *d'identification,* en montrant qu'ils dépendent d'un commun principe, soit par un procédé de *distinction,* en montrant qu'ils sont vrais à des points de vue différents[1]. Nous n'admettons pas exclusivement le premier procédé, car la méthode de conciliation doit être, avant tout, la conciliation des méthodes mêmes. Si, par exemple, la conception du déterminisme et la conception de la liberté ne contenaient pas quelque chose de vrai *à des points de vue différents,* ce seraient des *contradictoires* dont un seul serait vrai, et alors il n'y aurait plus aucun espoir de les concilier en remontant à quelque « commun principe ». Il faut donc d'abord distinguer pour unir. Kant, par exemple, a concilié la liberté et le déterminisme en disant : le déterminisme est vrai au point de vue de tout ce que nous voyons et connaissons, et la liberté est vraie au point de vue de tout ce que nous ne voyons ni ne connaissons, c'est-à-dire au point de vue où disparaît toute espèce de point de *vue*. C'est là un genre de conciliation dans l'inconnaissable; une telle façon de concilier nous paraît à la fois trop facile et trop stérile.

Quant aux notions franchement *contradictoires* et, comme on l'a dit, « verbalement définies pour constituer la contradiction dans les termes[2] », il est clair qu'il ne s'agit pas de les concilier. Ce ne sont pas les contradictions subjectives et logiques des hommes entre eux qui sont conciliables, ce sont les différents faits et les différentes lois objectives de la réalité même. Voici un habitant du pôle qui, n'ayant jamais vu que des ours blancs, déclare : « Tout ours est blanc, » et un habitant des Alpes qui dit : « Tout ours est brun. » Il est clair qu'on ne prétendra pas réunir ces deux assertions comme telles;

1. M. Darlu.
2. M. Renouvier, *Critique philosophique*, 25 septembre 1873.

mais on passera du subjectif à l'objectif, et on fera voir que, dans la réalité, l'existence des ours blancs n'empêche nullement celle des ours bruns. Ce n'est pas tout de constituer des contradictions dans les termes, il faut encore voir si ces contradictions ne sont pas artificielles. Deux affirmations absolues et universelles peuvent être également fausses : « Tout acte de l'homme est égoïste, tout acte de l'homme est désintéressé. » Il ne s'ensuit pas que l'égoïsme ne puisse coexister dans le cœur humain avec le désintéressement. De même, deux systèmes peuvent être contradictoires seulement par certaines négations ou exclusions auxquelles leurs auteurs tiennent beaucoup, mais qui cependant ne sont pas essentielles aux doctrines mêmes; laissez ces négations ou exclusions, et l'accord deviendra possible sur le positif des idées. La contradiction vient souvent aussi des définitions plus ou moins arbitraires sur lesquelles un philosophe fonde son système : rectifiez les définitions en vous référant à la réalité même, et vous rendrez la conciliation possible. Ne croyons pas, comme Raymond Lulle, à la vertu magique des définitions. On nous dit : — Si je définis de manière à contredire dans les termes vos propres définitions, vous ne pourrez plus concilier. — C'est ressembler à quelqu'un qui tracerait au crayon un cercle sur la surface d'une planche et dirait : « Cette partie de la planche est à jamais séparée des autres » ; — non, c'est toujours la même planche, et il suffit d'effacer votre cercle superficiel pour voir que tout se tient. On peut donner à des doctrines une forme inconciliable en leur donnant une forme franchement contradictoire, mais ce n'est alors qu'une forme, une carapace logique et fragile, faite de définitions purement *formelles*. La contradiction ne sera plus aussi inévitable si vous présentez votre définition comme *réelle*, car nous avons vu que les définitions réelles, n'embrassant jamais leur objet tout entier, peuvent laisser précisément de côté son point de contact avec les objets en apparence contraires. Vous aurez beau dire en physique : J'appelle ascension d'un ballon un phénomène contra-

dictoire avec la chute des corps graves; le physicien vous fera voir que la contradiction porte seulement sur les apparences extérieures, sur les directions du mouvement, l'une en bas, l'autre en haut; mais que ces deux directions n'en sont pas moins conciliables dans une même théorie qui les explique par la même force, la pesanteur. Votre logique se joue autour des choses. Supposons en présence un partisan du déterminisme et un partisan de la liberté d'indifférence : l'un admet que tout ce qui se produit a une raison, l'autre qu'il y a des actes produits sans raison de telle manière plutôt que de telle autre. Que ferons-nous? Nous les laisserons, s'ils le veulent, se renfermer chacun dans la « clarté de sa notion propre », sur laquelle se projette ce qu'on a appelé « la franche lumière des contradictoires[1] ». Puis, passant des définitions aux *objets* définis, nous nous demanderons : 1° sur quel fait réel les deux adversaires ont fondé leurs définitions; 2° si les faits qui ont donné lieu à ces deux définitions inconciliables ne seraient pas eux-mêmes conciliables. Dans l'idée de liberté, l'élément essentiel et supérieur aux systèmes est l'idée d'une certaine *puissance personnelle* aussi *indépendante* qu'il est possible, d'une *activité affranchie*, ayant le champ ouvert devant elle; donc, la définition conciliatrice des autres est celle de *puissance active et indépendante*, et les divergences portent surtout sur la question suivante : — Par rapport à quoi la liberté est-elle indépendante? de quoi est-elle affranchie? — Les partisans de la liberté indifférente répondent qu'elle est affranchie des motifs et des mobiles; mais, si je prouve d'abord par l'observation que cet affranchissement prétendu n'existe pas, puis, par le raisonnement, que, quand même il existerait, il ne servirait à rien et serait sans valeur sociale ou morale; si de plus j'explique aux partisans de l'indifférence les raisons intérieures qui les font croire à cette indifférence de leurs actions; si je redresse leur illusion comme le physicien redresse celle que produit le bâton brisé dans l'eau; si enfin je vais

1. M. Renouvier. *Ibid.*

plus loin encore, si je montre que tout ce qu'il y a de positif et d'utile dans la liberté d'indifférence peut être conservé dans une doctrine supérieure ; que nous réalisons la liberté d'indifférence dans la mesure où elle est réalisable, par l'idée même de notre liberté et par le désir de nous prouver à nous-mêmes notre indépendance de tout motif extérieur, *sic volo, sic jubeo, sit pro ratione voluntas*, — n'aurai-je pas tout à la fois réfuté et complété la doctrine de l'indifférence? Sans doute il restera peu de chose de cette doctrine, et le travail est ici plus négatif que positif ; mais c'est qu'elle est elle-même d'ordre très inférieur et plus négative que positive. Il y a d'autres doctrines moins éloignées de la réalité et moins étroites, dont la part sera conséquemment plus grande dans la synthèse finale ; cette part sera toujours proportionnelle non aux prétentions des auteurs de systèmes, mais à la quantité d'éléments réels et positifs qu'ils auront introduits dans leurs doctrines. En tout cas, il ne suffit point de *détruire*, il faut essayer de *reconstruire* avec les pierres mêmes de l'édifice qu'on a déplacées : *destruam et ædificabo*. L'architecte du système mis en cause pourra protester contre le changement apporté à son œuvre; mais ce ne sont pas les architectes qu'il s'agit de réconcilier entre eux, ce sont les matériaux de l'édifice et les lois essentielles des diverses architectures. La méthode de conciliation pourrait donc se définir : une méthode d'analyse et de synthèse s'exerçant primitivement sur les réalités ou les idées de la conscience et de la science, secondairement sur les doctrines, et finalement sur les hommes eux-mêmes, si les hommes y consentent. On ne peut forcer personne, il n'y a point ici de *compelle intrare;* il serait pourtant regrettable que chaque philosophe s'enfermât dans son système comme dans une église fortifiée du moyen âge, pour tirer de là sur ses voisins et changer les « temples sereins des sages » en temples fulminants.

V. *Méthode des convergences*. — Au point où cesse l'accord entre les séries de faits ou d'idées, il faut voir si,

en poussant plus loin et en complétant les diverses conceptions, c'est-à-dire en remontant à des principes plus primitifs, ou en redescendant à des conséquences plus lointaines et mieux déterminées, on ne verrait pas ces conceptions prendre une direction convergente et se rapprocher de plus en plus. Ainsi la morale déterministe et la morale de la liberté tendent à se rapprocher sur beaucoup de points si l'on pousse très loin et très logiquement leurs conséquences. De même, dans l'ordre social, il y a des convergences entre les systèmes de la force, de l'intérêt et du droit : en poussant le plus loin possible ces trois systèmes, on les amène à certaines conclusions analogues sur la liberté, sur l'égalité et même sur la fraternité. Ce genre d'opération conciliatrice, que nous appelons *méthode des convergences,* aboutit, selon nous, à des résultats plus positifs et plus scientifiques que le procédé des anathèmes réciproques entre les doctrines.

VI. *Méthode des moyens termes.* — Une règle non moins importante et plus féconde encore, parce qu'elle exige un travail d'invention et non plus seulement de perfectionnement, c'est d'*intercaler le plus de moyens termes possibles* entre les idées contraires. Les vérités de deux doctrines, qui, une fois rectifiées et complétées, présentent encore une opposition, sont comme deux accords parfaits de tons divers qui choquent l'oreille s'ils se suivent sans avoir été préparés ; trouvez une modulation pour aller de l'un à l'autre et ils formeront une harmonie. Dans toute question philosophique, on doit chercher les vérités intermédiaires capables de réduire l'écart des systèmes. Par exemple, il y a un moyen terme que doivent accepter en commun ceux qui nient comme ceux qui affirment la liberté humaine : c'est l'*idée* de notre liberté, où nous avons montré en même temps une *force* efficace et capable de nous conférer à l'égard de nos passions un pouvoir analogue, dans de certaines limites, à la liberté même. Cette idée, que ne peuvent manquer d'admettre à la fois les partisans de la

fatalité et ceux de la liberté, nous offre donc un premier moyen de rapprochement. Un second intermédiaire, à savoir le *désir* de la liberté, rapproche encore plus les doctrines. De même, dans la métaphysique du droit, l'idée même du droit est un des moyens termes capables de diminuer la divergence des théories adverses. L'*idée du moi* est aussi un moyen terme entre le moi purement phénoménal et le moi réel, s'il y en a un. On peut ainsi introduire tout un système de moyens termes entre le naturalisme pur et l'idéalisme pur. Leur ensemble constitue ce que nous avons appelé système des idées-forces.

VII. *Méthode des équivalents.* — Les problèmes de la métaphysique portant sur le fond des choses, une solution directe est impossible. C'est comme une montagne à pic dont le sommet est inaccessible : on ne peut s'en rapprocher que par des détours. Comment résoudre, par exemple, les problèmes relatifs à la nature ultime de notre moi, de notre pensée, de notre activité constitutive? Les spiritualistes nous parlent bien d'un *moi pur,* d'une pensée pure, d'une conscience pure, d'un acte pur; mais, à vrai dire, ce que nous apercevons en nous-mêmes n'est jamais pur et en dehors de toute relation. Notre pensée se saisit toujours en rapport avec quelque objet; nous n'apercevons pas davantage en nous une volonté qui ne serait pas en rapport avec un objet voulu, qui serait volonté pure sans être volonté de rien, ni une liberté pure qui ne serait pas engagée dans un déterminisme. La métaphysique ne peut donc saisir une réalité absolue en ce sens. Est-elle pour cela réduite à une entière impuissance? Non; elle peut poursuivre, au lieu de l'absolu, les relations *dernières* des choses. Si ces relations, à leur tour, lui échappent, elle peut du moins déterminer, parmi les relations accessibles à la conscience, quelles sont les plus fondamentales et les plus essentielles, celles qui se retrouvent sous toutes les autres, celles qui, par conséquent, sont les traductions les plus immédiates de la réalité ultime, les *équivalents* psychiques les plus voisins de l'être métaphy-

sique. Ici encore, empruntons un exemple aux sciences positives. Le physicien ignore quel est le principe commun auquel se réduisent en dernière analyse et la chaleur, et la lumière, et l'électricité, et le magnétisme, et l'attraction, et le mouvement. Est-ce une raison pour qu'il place sur le même rang toutes ces espèces de phénomènes, qui ne sont que des espèces de relations? Nullement : il s'efforce d'établir entre elles une *hiérarchie*, afin d'obtenir une approximation croissante du réel, et il y parvient. Si, par exemple, on réussit à réduire les relations de chaleur ou celles de lumière à des relations mesurables de mouvement, et ainsi pour les autres espèces de phénomènes, on aura obtenu ce qu'on appelle l'équivalent mécanique de la chaleur, de la lumière, etc. Mais le mouvement lui-même ne sera pas encore la réalité physique : il n'en sera, lui aussi, que l'équivalent; il nous en fournira la manifestation la plus immédiate que nous connaissions et, jusqu'à nouvel ordre, il sera pour nous l'expression de l'irréductible dans l'ordre physique. Aussi la notion du mouvement fait-elle le fond du naturalisme. L'*idée,* au contraire, fait le fond de l'idéalisme. Enfin la puissance active de l'*idée* tendant à se réaliser est, comme nous l'avons vu, le moyen terme entre les deux. Cette subordination des relations les plus secondaires aux relations principales doit se retrouver dans toutes les questions. On pourrait appeler ce procédé *méthode des équivalents* psychiques et physiques, qui, selon leur nature, rentrent dans le domaine de l'idéalisme ou dans celui du naturalisme[1].

VIII. *Passage inductif à la limite.* — Les mathématiques emploient, sous le nom de passage à la limite, une

1. Ainsi l'action de l'idée de liberté, considérée comme motif, est une sorte d'équivalent de la liberté dans l'ordre mécanique; le désir d'être libre en est un équivalent et un substitut dans l'ordre téléologique. De même, les doctrines de la force et de l'intérêt nous fournissent un équivalent du droit métaphysique dans la force vraiment majeure, qui est le maximum de puissance intellectuelle, et dans l'utilité majeure, qui est l'utilité intellectuelle. (Voir notre *Idée moderne du droit.*)

sorte d'induction. Ce procédé consiste, comme on sait, à établir d'abord des relations calculables ou mesurables entre des grandeurs qui varient en se rapprochant d'une limite, puis à appliquer ces mêmes relations aux limites dont les grandeurs se rapprochent et qui étaient inaccessibles au calcul direct; les relations du fini sont ainsi transportées dans l'infini. Il y aurait lieu parfois, en métaphysique, d'imiter avec précaution cette méthode, de transporter par hypothèse dans la réalité ultime les relations les plus fondamentales de l'ordre psychique ou physique, dégagées par les procédés que nous venons de décrire. Cette méthode, très conjecturale au point de vue théorique, pourrait avoir une réelle valeur au point de vue pratique. Il est certain, par exemple, qu'en agissant sous l'idée de liberté — cette idée fût-elle d'abord toute subjective en soi —, nous pouvons nous rapprocher indéfiniment de ce que nous serions si nous possédions une liberté objectivement réelle. Au point de vue théorique, il reste toujours une distance entre la liberté et l'idée de liberté, comme entre le polygone et le cercle; mais, dans la pratique, cette distance peut se diminuer indéfiniment. Nous nous trouvons alors dans le cas du mathématicien qui peut démontrer que, si le transport à la limite des relations entre les variables renferme une erreur, cette erreur peut du moins être réduite au-dessous de toute quantité donnée et, par suite, considérée pratiquement comme nulle. Nous pouvons donc, dans la pratique, nous considérer comme libres quand nous agissons sous l'idée de liberté et avec le désir de réaliser cette idée, en nous rendant compte des motifs de nos actions et en les subordonnant tous au motif suprême d'être libre. En ce cas, nous pouvons toujours rendre l'erreur, si erreur il y a, plus petite que toute quantité fixe. C'est ce qui fait l'absurdité du *sophisme paresseux* et du *fatum mahumetanum*. L'hypothèse de notre liberté se réalise ainsi elle-même dans la pratique en se concevant. Le métaphysicien pourra croire par induction que cette hypothèse a aussi quelque fondement dans la nature ultime de l'activité

humaine et qu'il y a, au fond de cette activité, quelque chose qui fonde *in re* notre liberté pratique. A vrai dire, c'est sur ces faits, sur cette induction spontanée, sur cet instinctif *passage aux limites* que repose la croyance populaire à la liberté.

L'idéalisme sensationniste et l'idéalisme intellectualiste reposent aussi, tous les deux, sur un passage à la limite. On sait que Spencer divise le contenu de la conscience en sentiments (au sens général du mot *feelings*) et relations entre sentiments. C'est l'antithèse entre sentir et penser. Or, à mesure que, soit par l'analyse de la conscience chez l'homme, soit par l'histoire de la conscience chez les animaux, on descend des formes les plus élevées aux formes les plus humbles, on voit que les états de conscience désignés par le mot *sentir* deviennent de plus en plus prédominents, tandis que la pensée des relations le devient de moins en moins. Clifford n'a fait que passer à la limite idéale quand il a dit que le *sentiment* est la chose en soi, la réalité ultime, l'étoffe mentale de notre existence, et même, par analogie, de toute existence[1]. Les platoniciens et hégéliens, au contraire, suivant une direction opposée, s'élèvent des formes inférieures aux formes supérieures de la conscience : ils voient alors les relations intelligibles s'accroître, tandis que l'importance des termes sensibles diminue et tend vers zéro. Ils arrivent ainsi à la *pensée pure*, dégagée de tout sentiment concret, et, passant à la limite idéale, ils finissent par déclarer l'être identique à la pensée. En d'autres termes, l'élément matériel de la conscience tendant vers zéro, tandis que l'élément formel tend vers l'infini, ils placent l'être véritable dans la *forme*, non dans la matière de la conscience, et le principe dernier finit par être la forme même de la conscience, la conscience de soi, la plénitude du *Cogito*. Mais, de ces deux passages à la limite, l'un exprime le point de départ idéal de l'évolution, l'autre le point idéal d'arrivée. Chaque système, pris exclusivement, est incomplet. D'une part, il doit exister dès le

1. Ce passage à la limite a été excellemment décrit par un admirateur de Clifford, M. Whittaker, *Mind*, tome VI, p. 507.

début, outre la conscience d'un état donné, une certaine conscience rudimentaire de la relation primitivement très simple entre cet état et un autre état. La conscience de cette relation est elle-même, selon nous, une certaine manière de sentir et de réagir : la première relation saisie, qui est celle de *différence*, a le caractère sensitif d'une sorte de choc, de coup, de résistance produisant la réaction[1]. Il faut donc admettre à l'origine un ensemble d'états concrets de conscience, parmi lesquels se trouvent des états correspondant aux relations mêmes des états de conscience et enveloppant, sous une forme concrète, sensitive et appétitive, ce que la réflexion dégagera plus tard et posera à part comme *relations abstraites*. Quant à l'identité de la pensée proprement dite et de l'être, c'est un idéal futur, un terme d'évolution, non un commencement. La synthèse et la conciliation des deux doctrines est dans l'affirmation de l'identité entre la conscience en général et la réalité, pourvu qu'on entende par conscience non la seule pensée, mais l'unité du sentir, du vouloir et de cette « représentation » qui est en germe dans le sentir et le vouloir.

En résumé, la synthèse des idées met en œuvre les procédés suivants : 1° déterminer dans les doctrines les parties neutres ou indépendantes de tout système particulier et les parties communes aux divers systèmes ; 2° rectifier et compléter les parties spéciales à chaque système ; 3° analyser les principes des systèmes particuliers et dégager le positif du négatif ; 4° pour réaliser l'idéal de la *synthèse* la plus large possible en extension et en compréhension, rechercher des idées supérieures et plus larges, ou des points de vue plus particuliers auxquels les idées sont vraies ; 5° rechercher les *convergences* des idées ; 6° intercaler des *moyens termes ;* 7° déterminer les *équivalents* psychiques ou physiques des objets qu'on ne peut atteindre directement ; 8° passer par induction à la *limite*, s'il y a lieu.

1. C'est un point que nous éclaircirons dans notre *Psychologie des idées-forces*.

III

DIFFÉRENCE ENTRE LA MÉTHODE DE CONCILIATION LA MÉTHODE HÉGÉLIENNE, ET LA MÉTHODE ÉCLECTIQUE SÉLECTION DES SYSTÈMES

I. La méthode de conciliation que nous venons d'exposer n'est évidemment pas le scepticisme, car elle ne consiste point à dire : *tout est vrai, tout est faux,* suivant le côté où on regarde la chose. Il ne s'agit pas de concilier les conceptions métaphysiques dans leurs erreurs, mais seulement dans leurs vérités. Sceptique, il ne faut l'être qu'à l'égard des systèmes exclusifs qui se prétendent en possession de l'absolu, soit pour des raisons intellectuelles, soit même pour des raisons morales ; car il y a un dogmatisme moral comme il y a un dogmatisme intellectuel. Au lieu de dire : Hors de l'Église point de salut, disons : Dans une église, même philosophique, point de salut.

La méthode de conciliation n'est pas non plus le « panthéisme logique » et le fatalisme de Hegel, qui absout l'erreur dans la philosophie au même titre que le mal dans l'histoire. Le principe de la méthode hégélienne est, nous l'avons vu plus haut[1], une identité de contraires qui constitue une pure hypothèse métaphysique et qu'on ne saurait

1. Voir chapitre précédent.

prendre pour point de départ dans les essais de synthèse. Le procédé de Hegel est une loi *a priori* de triplicité dans l'unité qui, pour lui, n'est pas sans analogie avec le mystère de la Trinité, et qui ne laisse point assez de place aux procédés scientifiques d'observation, d'induction, de déduction, d'analyse, de rectification. Hegel prétend avoir trouvé la formule universelle et absolue, le *Sésame ouvre-toi*, et il l'impose d'avance à toutes choses; il faut au contraire procéder *a posteriori*, ne présenter la construction idéale que comme une hypothèse construite avec des éléments réels et toujours soumise au contrôle de la réalité.

Il ne faut pas non plus assimiler la synthèse métaphysique à l'éclectisme, sous prétexte d'une ressemblance extérieure entre certaines maximes générales qui appartiennent aussi bien à Platon, à Leibniz, à Hegel qu'à Cousin. Pour juger la vraie valeur de l'éclectisme, ce sont ses caractères propres qu'il faut considérer, son principe, son critérium, son but, ses procédés. Or l'éclectisme est fondé sur ce que « tout a été dit » par les philosophes. « Si la philosophie n'est pas déjà, a dit Cousin, vous la cherchez en vain, vous ne la trouverez pas. » Nous croyons, au contraire, que le meilleur reste encore à dire, ou que du moins la philosophie vraiment scientifique en est encore à ses débuts. L'éclectisme est une méthode essentiellement *historique* et *critique*, puisque la tâche du philosophe est alors de *choisir* dans ce que ses prédécesseurs ont déjà dit ou entrevu depuis longtemps. Certes, l'étude des systèmes historiques a une valeur particulière en métaphysique, non qu'il importe de connaître l'histoire pour l'histoire même, mais parce que les grandes doctrines philosophiques sont des représentations différentes de l'univers dans des cerveaux différents; or, quand il s'agit de l'universel, il est difficile de ne pas tenir compte des diverses projections de la réalité dans les têtes humaines, depuis les Platon et les Aristote jusqu'aux Spinoza et aux Kant. Celui qui poursuit l'universel ne saurait être trop compréhensif. Mais l'éclectisme suppose à tort que le principe d'explication doit être demandé aux spéculations

antérieures et non à des spéculations *nouvelles*. La méthode de conciliation, au contraire, est une méthode essentiellement théorique et spéculative. Elle s'exerce sur les faits, les idées et les réalités de toutes sortes, avant de s'exercer sur les doctrines. Les opinions des philosophes antérieurs ne lui servent que comme moyens de déterminer, par l'examen des divers systèmes théoriquement possibles et typiques, toutes les hypothèses concevables en métaphysique. La méthode de conciliation est analogue à l'effort du géomètre qui cherche un système unique de perspective capable de coordonner et d'expliquer des aspects différents. Elle s'inquiète donc peu de Platon ou d'Aristote pour eux-mêmes : elle s'inquiète de tout ce qu'on peut *penser* sur tel point, et c'est seulement parce que les hypothèses philosophiques sont intimemement liées aux noms de certains grands philosophes qu'elle dit : — Voilà ce que Platon, ce qu'Aristote a pensé sur cette question. — En réalité elle travaille sur des systèmes abstraits et intellectuels, indépendamment des individus qui les ont pu concevoir. A quoi on objectera peut-être : « En perdant leur caractère d'*individualité*, les productions de la pensée perdent aussi leur *vérité*[1] ». Mais nous ne pouvons l'admettre, et, si nous l'admettions, c'est alors que la méthode philosophique retomberait dans la méthode historique, puisqu'elle porterait exclusivement sur la vérité de Platon, la vérité d'Aristote ou la vérité de Kant. Dans la science, quand on parle des hypothèses de Ptolémée ou des hypothèses de Copernic, c'est uniquement pour ne pas dire l'hypothèse de la géocentrie ou celle de l'héliocentrie; au fond, on s'inquiète peu de Copernic ou de Ptolémée. Dans les systèmes philosophiques, qui sont *en partie* œuvres d'art, la marque du génie individuel a beau être bien plus ineffaçable, la *vérité* qu'ils renferment est néanmoins indépendante de l'individualité des philosophes[2].

L'éclectisme prend pour *critérium* le sens commun; il

1. M. Darlu.
2. Voir chapitre précédent.

oppose la *spontanéité*, qui lui paraît exprimer la vérité plus naïvement et plus complètement, à la *réflexion*, qui ne fait qu'analyser ce que la spontanéité renfermait, rendre la vue plus précise en la rendant plus limitée. La spontanéité devient ainsi le critérium de la réflexion, qui n'aspire plus qu'à la reproduire sous une forme claire. L'éclectisme s'arrête par cela même à ce qu'on appelle les *vérités* de sens commun, — vérités *moyennes*, qui sont souvent des demi-erreurs, comme le sens commun lui-même est souvent un ensemble de préjugés, je ne sais quoi de médiocre et d'intermédiaire entre le vrai et le faux. La méthode de synthèse, au contraire, doit s'en tenir au critérium de l'observation et du raisonnement ; elle doit poursuivre non les vérités moyennes et de surface, mais les vérités les plus fondamentales et les plus radicales, fussent-elles en opposition avec ce prétendu sens commun qu'Arnauld déclarait la chose la plus rare du monde. Que dirait-on d'un physicien qui croirait que toute la science consiste dans l'analyse réfléchie de ce que la spontanéité du sens commun admet sur la nature des corps et les lois de l'univers, et qui s'imaginerait que cette spontanéité contient d'avance toute sa science ? L'éclectisme, en vertu de son critérium, tend à prendre pour juge l'autorité générale, comme un astronome qui n'oserait soutenir que c'est la terre qui se meut, puisque tout le monde voit se mouvoir le soleil. La vraie méthode n'attribue d'autorité qu'aux choses mêmes. Au lieu de tourner sa pensée vers autrui et au dehors, il faut la tourner vers soi et faire appel à l'effort personnel, tout en tenant compte des résultats antérieurement acquis.

L'éclectisme se propose comme *but* un choix ; son nom même l'indique ; la vraie méthode se propose une synthèse : elle n'est donc pas un *syncrétisme* confus et subjectif, mais un *synthétisme* objectif et méthodique.

Les *procédés* de l'éclectisme se sont résumés, chez son fondateur, dans une critique demi-philosophique et demi-oratoire des divers systèmes, aidée d'une psychologie encore trop littéraire. Comme résultat théorique, l'éclec-

tisme aboutit à une juxtaposition et à une classification artificielle des doctrines, où tout est situé sur le même plan, où les systèmes sont rangés non d'après leurs principes et leurs conclusions, mais d'après les différents « moyens de connaître » dont ils dérivent; or cette différence est trop subjective, et la division, l'opposition même des quatre systèmes qui restent en présence demeure insoluble à ce point de vue. Ce n'est pas à dire que l'éclectisme n'ait point eu son utilité : les classifications artificielles ont elles-mêmes aidé, dans les sciences, à trouver les classifications naturelles; mais c'est à celles-ci qu'il faut aboutir; de même en philosophie. Il s'agit de trouver la vraie corrélation des idées, comme on a découvert celle des organes, comme Laurent de Jussieu a découvert la *subordination des caractères*, Geoffroy Saint-Hilaire *l'unité de composition*, Lamarck, de Blainville et Darwin la *filiation* des espèces. Une véritable conciliation des doctrines serait non un mélange des idées, mais une vivante organisation des idées : tel est du moins le but, qu'il faut d'autant plus poursuivre que nous en sommes plus loin. L'éclectisme n'arrive dans l'application qu'à un *compromis* entre les doctrines ; une conciliation digne de ce nom serait une *unité* des doctrines. Il ne suffit pas que les philosophes se fassent au hasard, ou en bloc, des concessions réciproques et vagues : les physiciens ne font pas de « concessions » aux chimistes ; les astronomes ne font pas de compromis avec les zoologistes ; tout rentre dans une seule et même science à divers domaines : ainsi devrait être la philosophie.

II. Il est une dernière question que nous pouvons nous adresser : — La méthode de conciliation et de synthèse est-elle historiquement confirmée par le mouvement même de la pensée dans l'histoire de la métaphysique ? — Il le semble. En effet, le mouvement de la pensée dans l'histoire de la philosophie est soumis aux mêmes lois que l'évolution des espèces dans la nature. Aussi est-il double

et présente-t-il pour ainsi dire deux moments. D'une part, chaque système se développe comme s'il était seul, tirant tout à soi et tâchant de se faire centre ; il va ainsi progressant autant qu'il peut, jusqu'à un état que nous appellerons son *état limite ;* c'est le moment de la « concurrence vitale ». Même phénomène pour les espèces animales, qui vont se développant jusqu'à ce qu'elles aient épuisé leur forme propre, c'est-à-dire, en langage idéaliste, leur *idée*, ou en langage naturaliste, leurs *conditions d'existence* et leur pouvoir d'adaptation au milieu. Puis vient le temps de l'arrêt et de la décadence. Alors a lieu la « sélection », soit pour les systèmes, soit pour les espèces : c'est le second moment. Et quel est le système qui l'emporte ? Celui qui a su concilier en soi les vérités et qualités positives des systèmes inférieurs, en y ajoutant de nouvelles vérités et de nouvelles qualités, qui sont pour lui de nouvelles forces vitales. De même, l'espèce qui triomphe par la sélection est celle qui résume en soi les espèces inférieures, avec leurs qualités essentielles et leur idéal essentiel. Pour dépasser, il faut donc commencer par condenser en soi ce qu'on dépasse, en y ajoutant un surplus ; ce qui exige un type meilleur de construction et d'organisation, à la fois plus *original* et plus *universel* que les types précédents. L'animal est la plante, plus la sensibilité claire et la volonté; l'homme est l'animal, plus la raison claire : son cerveau est la synthèse des forces inférieures au moyen d'une force supérieure. La sélection ne change pas de nature en passant de l'ordre matériel à l'ordre intellectuel et moral; mais elle y doit devenir pacifique, et la victoire finale y doit être une victoire de conciliation. Le système des premiers Ioniens est résumé synthétiquement et dépassé par celui d'Héraclite ; Platon absorbe en lui et dépasse l'ionisme, le pythagorisme et l'éléatisme. Aristote renferme et déborde Platon. Puis, de nouveau, le naturalisme et l'idéalisme se développent sur certains points, à part l'un de l'autre, pour se rapprocher de nouveau. Dans les temps modernes, Leibniz concilie le mécanisme cartésien et le dynamisme péripatéticien; Kant concilie Hume et Leibniz. Ainsi

avance la pensée philosophique : tout ce qui n'est qu'*éclectisme* ou *syncrétisme* disparaît ; la vraie synthèse demeure seule, là où elle est réalisée. La réaliser partout, tel serait le but ; la méthode, qui est par essence une *marche*, une évolution et un progrès, consiste à s'en rapprocher sans cesse.

IV

ESTIMATION RATIONNELLE ET CONFIRMATION EXPÉRIMENTALE DES SYSTÈMES

Quelque loin qu'on pousse la méthode des synthèses, des convergences, des moyens termes, des équivalents et des limites, pour rapprocher peu à peu les systèmes métaphysiques, il restera toujours, sur plusieurs points essentiels, une divergence possible entre les esprits; plusieurs hypothèses demeureront en présence sur le fond dernier des choses, divers chemins s'ouvriront à la pensée. Est-ce à dire que l'esprit doive rester finalement en suspens, dans un complet équilibre, analogue à la suspension de jugement ou ἐποχή des Pyrrhoniens ? — Si cette suspension est vraiment nécessaire sur certains points, il y aura lieu de déterminer ces points et de démontrer l'impossibilité de conclure; on aura alors des *antinomies*. Mais il faut se défier des antinomies artificielles. Il y en a plusieurs dans Kant où la thèse et l'antithèse n'ont pas la même valeur, d'autres où la synthèse est possible. Des hypothèses incertaines peuvent ne pas être également probables; même en l'absence de toute vérification directe, elles peuvent ne pas avoir la même valeur logique, esthétique et morale. De là la nécessité d'introduire dans la philosophie une certaine *appréciation des probabilités*.

Comment mesurer les degrés de probabilité philosophique ? — Dans ce calcul on n'a pas besoin de mettre en avant, comme M. de Hartmann, tout un appareil d'algèbre [1]. Même dans les sciences positives, par exemple en histoire, en astronomie, dans les sciences naturelles, il y a des probabilités qui ne se prêtent pas à la mesure mathématique et qui, cependant, n'échappent point à l'appréciation logique.

Selon nous, chaque système métaphysique doit être d'abord considéré en soi, avant toute confirmation de l'expérience. A ce premier point de vue, un système sera d'autant plus probable qu'il sera plus simple dans ses principes et plus riche dans ses conséquences, de manière à relier un plus grand nombre d'idées et de faits tout en restant d'accord avec soi-même. Dans les mathématiques, étant donnés des nombres qui se suivent au hasard et irrégulièrement, on peut toujours trouver diverses formules qui les relient; mais la meilleure sera tout ensemble la plus simple et la plus complète [2]. En philosophie, les faits

1. M. de Hartmann prétend démontrer, par le calcul des probabilités, que, si l'oiseau couve ses œufs, c'est en vertu des causes finales. L'argumentation, sous son apparence algébrique, n'en est pas moins enfantine, comme Lange l'a excellemment démontré.

2. « Supposez, avons-nous dit ailleurs, des observateurs du ciel placés sur différents points du monde, par exemple sur différents astres : le ciel ne leur offrirait point le même aspect ; les astres paraîtraient décrire des lignes différentes, avec des irrégularités et des rebroussements : il y aurait pour chacun un ciel apparent, quoique le ciel réel soit le même pour tous. Comment donc découvrir ce ciel réel? — En trouvant certaines lignes qui puissent rendre compte à la fois des apparences diverses : plus une ligne, avec la formule qui la représente, sera simple et féconde tout ensemble, plus on sera sûr de se rapprocher du ciel véritable ; car cette ligne conciliera à la fois le ciel apparent vu par un observateur de tel point du monde et le ciel apparent vu par un autre observateur. C'est ce que fit Kepler pour les révolutions de la planète de Mars, lignes si irrégulières et si changeantes qu'elles paraissent échapper à toute loi ; on sait comment, à force de calculs, il expliqua cette multiplicité d'apparences par un mouvement elliptique analogue à celui des autres planètes, et comment il fit rentrer les exceptions dans la règle. Quand même le ciel réel, qu'on a appelé le ciel absolu, se déroberait finalement à nos prises, nous n'en pourrions pas moins nous rapprocher toujours de cette réalité insaisissable, en reliant les apparences diverses par des relations de plus en plus simples, capables de les ramener sous une commune loi. Ces apparences de plus en plus voisines du réel

intérieurs et extérieurs sont comme des points donnés entre lesquels il faut tracer la ligne la plus simple et trouver le plus court chemin. Ou plutôt, un système est un organisme dont toutes les parties doivent être nécessaires l'une à l'autre et se soutenir mutuellement. Aussi Schopenhauer est-il allé jusqu'à dire que l'unique critérium d'un système métaphysique, c'est la consistance[1].

Le critérium logique est en même temps conforme à ce que Leibniz appelait le « dynamisme universel ». L'esprit, comme la nature, obéit à la loi qui veut que les plus grands effets soient obtenus avec la moindre dépense de force. Comprendre les choses, c'est ramener de plus en plus à l'unité la diversité infinie des impressions sensibles et des réactions de notre conscience ; la simplification constante des principes d'explication est la fin instinctivement poursuivie et de mieux en mieux réalisée par la pensée. C'est ce qu'Hamilton entendait par la loi d'économie, Leibniz par la loi de la moindre action. Le métaphysicien qui obéit le mieux à cette loi est celui qui a le plus de chances de suivre la nature même, de penser comme la nature agit.

Après avoir examiné chaque système, produit de l'intelligence, dans le rapport de ses éléments propres, on peut

nous suffisent dans la pratique, et elles sont dans la théorie un objet de savoir certain, à la condition qu'on ne prenne pas des relations plus voisines de l'absolu pour l'absolu lui-même, et en quelque sorte un ciel plus voisin de la réalité pour le ciel réel. » (Voir notre *Histoire de la philosophie*, Conclusion.)

1. « Toute conception, dit à son tour Spencer, qui est d'une nécessité vitale, c'est-à-dire telle qu'on ne peut la séparer du reste sans exposer l'esprit à une dissolution, doit être reçue pour vraie *par provision*. Il n'y a pas deux moyens de prouver la solidité d'une croyance, mais un seul : c'est de faire voir qu'elle *concorde* entièrement avec toutes les autres. La philosophie, réduite à faire ces suppositions fondamentales sans lesquelles il n'y a plus de pensée possible, doit, pour les justifier, montrer qu'elles *concordent* avec toutes les autres affirmations de la conscience... Une fois que de ces suppositions provisoires on a tiré les conséquences, et que l'accord de ces conséquences entre elles et avec les suppositions premières a été démontré, ces suppositions sont justifiées. » Ajoutons que les *suppositions* dont parle Spencer, et qu'il semble présenter comme de pures hypothèses, doivent être des données réelles, des thèses ou *positions* solides dans la conscience même, établies et justifiées par l'analyse ultime de l'expérience et de la connaissance.

encore l'examiner dans son rapport avec les besoins essentiels de l'intelligence même, qu'il est destiné à satisfaire. En confrontant les systèmes avec les tendances les plus nécessaires de notre raison, on pourra déjà leur attribuer une valeur inégale et une inégale vraisemblance, de même que, dans les hypothèses sur la nature, on accorde plus de vraisemblance à celles qui sont le mieux dans le sens de la nature même et de ses lois essentielles. La probabilité sera alors d'autant plus grande que les besoins de la raison seront plus complètement satisfaits et que le système sera plus en harmonie avec les lois ou démarches naturelles de la pensée[1]. Kant lui-même admet ce qu'il appelle des *besoins* de la raison spéculative et, nous l'avons vu, il reconnaît que ces besoins aboutissent à des *hypothèses* permises, comme les besoins de la raison pratique aboutissent, selon lui, à des *postulats*.

Outre la valeur tout intrinsèque que peut avoir un système quand il offre le plus grand ordre possible en ses éléments propres, il peut encore, selon nous, acquérir une valeur nouvelle par son rapport avec les systèmes adverses. Il sera d'autant plus probable qu'il sera moins exclusif et plus compréhensif, par conséquent plus capable d'embrasser les éléments positifs des divers systèmes dans cette synthèse supérieure dont nous avons tracé les règles; une doctrine qui concilie les autres au lieu de les détruire augmente sa propre valeur de la valeur même des autres : si donc un système nouveau, en même temps qu'il offre un caractère original, apparaît comme le complément des systèmes antérieurs; si même on peut montrer que les autres systèmes y aspirent et en ont besoin pour se soutenir, il sera possible d'établir une hiérarchie entre les doctrines, et leur probabilité croîtra avec leur largeur.

Telle est, antérieurement à la vérification, la méthode qui permet de classer et de juger les systèmes métaphy-

1. Les besoins de la volonté et du sentiment ne sont pas non plus une quantité négligeable dans un problème qui a pour caractère essentiel de tout embrasser; mais c'est un sujet sur lequel nous reviendrons plus loin.

siques d'après leur compréhension et leur extension. Le degré d'intelligibilité est une présomption en faveur de la réalité même. C'est que, dans le fond, l'antinomie de la spéculation et de l'expérience doit recouvrir une essentielle harmonie. Qui aurait l'*expérience* et l'intuition complète aurait, par cela même, la *spéculation;* qui aurait la spéculation complète aurait aussi, du même coup, l'expérience[1]. Les plus profonds observateurs et analystes en philosophie sont voisins de la spéculation, qui embrasse les rapports universels; d'autre part, si vous êtes largement spéculatif, au moment où vous semblerez le plus loin de la réalité expérimentale, vous y toucherez, parce que vous vous rapprocherez de cette « racine profonde » qui, selon Lange, est « la même en définitive pour les sens et pour la pensée ». Le philosophe, ne pouvant réaliser le type de l'« entendement intuitif » dont parle Kant et auquel Lange semble faire allusion, — de cet entendement où seraient réconciliés le rationnel et le réel, le logique et l'intuitif — peut du moins s'en rapprocher progressivement, par l'observation du réel et par l'induction rationnelle de la réalité connue à la réalité inconnue. Les lois de la pensée ne sont jamais *purement* subjectives : elles expriment des objets possibles, sinon des objets existants; or, si un des anneaux d'une chaîne de possibles, rigoureusement liée, vient à être révélé par l'expérience comme existant, les anneaux qui en sont inséparables seront révélés par là même. Il y a plus; même en l'absence de vérification expérimentale, nous venons de voir que les constructions de la pensée peuvent offrir un caractère de probabilité intrinsèque; quand un système relie une multitude de faits et d'idées par un lien intelligible, sans aucune solution de continuité, un ordre aussi simple et aussi fécond tout ensemble paraît l'expression très probable de l'ordre même des choses. Si Hegel ou Spinoza avaient rendu tout ou presque tout intelligible; s'ils ne s'étaient pas trouvés en contradiction avec des faits certains, leurs hypothèses eussent pu paraître

1. Voir la conclusion de notre *Philosophie de Socrate*.

tellement voisines de la certitude qu'aucun esprit ne leur eût refusé son assentiment. Nous ne voyons donc rien, en définitive, qui s'oppose à la construction d'une métaphysique idéale, réduction incomplète et pourtant fidèle de la réalité, sorte d'univers intérieur créé par notre pensée.

— Fort bien, nous dira-t-on ; mais comment passerez-vous de la valeur logique des systèmes à leur vérification dans la réalité? Il ne suffit pas de construire un monde dans sa pensée en spéculant sur l'univers et sur ses principes : il faut savoir encore si cette construction a une existence en dehors de notre esprit; ce n'est pas assez que les idées soient liées entre elles; il faut encore qu'elles soient liées avec les choses. L'hypothèse explique la réalité, disait Descartes; mais c'est la réalité qui prouve l'hypothèse. Faire une hypothèse fausse, en présence de la nature, c'est ressembler à un musicien qui, au milieu d'un concert, chante dans un ton autre que celui de l'ensemble; l'homme imagine ses systèmes, la nature les approuve. Si on fait cette hypothèse que la lumière se propage non par émission, mais par ondulation, on en peut déduire cette conséquence que de la lumière ajoutée à de la lumière produira de l'obscurité; le physicien exécute l'expérience, ajoute un rayon à un autre, et parvient effectivement à produire l'obscurité. Ce n'est pas tout encore : si l'hypothèse des ondulations est la vraie, on en déduit qu'un rayon lumineux, tombant sur un cristal sous un certain angle, devra sortir en forme de cône; on fait l'expérience, et on voit le rayon s'épanouir en un faisceau d'autres rayons. C'est la réponse visible de la nature à l'interrogation de l'homme; la nature consent et semble dire que notre pensée a deviné la sienne. La confirmation des idées, dans la science de la nature, résulte ainsi non seulement d'un accord *logique* des idées entre elles, mais de leur accord *réel* avec les phénomènes, ou, si l'on veut, avec nos sensations. En sera-t-il de même pour la métaphysique?

Remarquons que l'accord des idées avec les sensations est toujours, en dernière analyse, un accord de représentations avec d'autres représentations; le critérium n'a pas changé : c'est encore la consistance, la concordance. Seulement, comme nos idées sont actives et nos sensations passives, l'accord des idées et des sensations nous fait admettre que nos actions intérieures s'accordent avec les actions du dehors sur nous; il y a là deux activités et deux forces en harmonie, qui se convertissent en idées identiques, comme deux voix unies pour exprimer une même pensée.

Cette confirmation des idées par les sensations ne saurait se produire dans la métaphysique : le fond intime de l'homme et de tous les êtres, les premiers principes et les lois suprêmes de l'univers ne peuvent avoir rien de sensible. Le dogmatisme mystique nous parle bien quelquefois de la *perception* ou de l'expérience intime qu'il prétend avoir de Dieu; mais, quand même un être qui se donnerait le nom de Dieu nous ferait entendre sa voix ou se révélerait à nous par une perception quelconque, interne ou externe, nous pourrions toujours nous demander si cette voix est bien celle de l'Être infini, si cette perception est celle du parfait. Rien n'assurait Moïse que l'être entrevu dans le buisson ardent fût Dieu même, que la voix entendue dans les éclairs du Sinaï fût celle de Jéhovah. De même, si nous nous trouvions réveillés après la mort dans une autre vie avec le souvenir de la vie actuelle, nous n'aurions pas fait pour cela l'*expérience* de notre immortalité indéfinie; car nous pourrions nous demander si cette seconde vie ne serait point la dernière; nous aurions une probabilité plus grande, nous n'aurions pas une certitude expérimentale. De même encore pour la « fin suprême du monde », s'il y en a une, et pour le « triomphe final du bien», s'il doit arriver; nous ne pourrons jamais être certains physiquement de ce triomphe : nous pourrons toujours nous demander s'il est définitif, si Ahriman est à jamais réconcilié avec Ormuzd.

Rappelons-nous, d'ailleurs, que les hypothèses des méta-

physiciens ne sont pas seules soustraites à une vérification totale[1]. Les suppositions des sciences physiques sur le passé offrent souvent le même caractère. Par exemple, les hypothèses sur l'origine des espèces, sur la formation de montagnes et des continents, sur la formation du système solaire et du monde stellaire tout entier, échappent, comme tout ce qui est passé, à une vérification directe; mettra-t-on cependant sur la même ligne l'hypothèse de la sélection naturelle, si simple et si riche tout ensemble, et l'hypothèse des espèces immuables, si compliquée et si inintelligible? Attribuera-t-on une valeur égale à la cosmogonie de Laplace et à celle de Buffon? En l'absence d'une vérification qui, pour le passé, est impossible, on mesurera la vraisemblance des hypothèses à leur accord avec elles-mêmes et à leur accord avec le reste de nos connaissances. Même pour les lois établies du monde physique, nous avons montré qu'on ne peut vérifier tous les cas dans lesquels une loi se manifeste et que notre induction se borne à dire, conditionnellement : — Si les mêmes antécédents, par exemple l'oxygène et l'hydrogène, se retrouvent dans les mêmes circonstances, par exemple sous l'influence de l'étincelle électrique, les mêmes conséquents auront lieu, et il se produira de l'eau. Sans doute il y a dans l'induction une partie *a priori* qui échappe à l'incertitude, mais cette partie est hypothétique et abstraite ; en fait, notre *raisonnement* est toujours accompagné d'une *attente,* comme celle à laquelle les Anglais veulent réduire entièrement l'induction. Nous attendons les mêmes groupes de circonstances; nous comptons sur l'uniformité des choses; nous nous confions à la nature, et nous projetons le passé dans l'avenir vers lequel nous avançons sans le connaître. C'est pour cela qu'on a pu nous comparer à un homme qui naviguerait dans une direction en regardant dans une autre, et qui gouvernerait son navire en tenant sa poupe alignée avec des objets situés en arrière de sa marche. Toute science

1. Voir plus haut, paragraphe I.

physique n'est, dans son application concrète, qu'un ensemble de probabilités plus ou moins voisines de la certitude, pratiquement équivalentes à la certitude même. Les lois physiques, quoique formulées en termes généraux, conservent un caractère limité et particulier; c'est ce qui fait qu'elles sont moins éloignées de leur confirmation expérimentale. Les idées métaphysiques, au contraire, ont une portée universelle; c'est ce qui les maintient à une distance énorme de leur vérification. Nos inférences deviennent de moins en moins probables en raison géométrique de l'éloignement où elles sont de l'observation actuelle; or, la métaphysique raisonne nécessairement sur les lointains et sur les horizons infinis. Cependant, tout ne se mesure pas à la *quantité* des expériences : il faut tenir compte aussi de leur *qualité* et de leur valeur. La synthèse métaphysique se justifie moins par l'accumulation des faits que par l'analyse des faits. Une seule partie de l'univers, complètement analysée, suffirait à nous révéler l'action intime qui produit le mouvement, la vie, la pensée. La métaphysique travaille surtout par le dedans, par la conscience. Pour constater la lumière du soleil, il n'est pas nécessaire de parcourir, dans l'étendue, tous les points qu'elle occupe : un seul objet qui la renvoie avec tout son éclat nous oblige à en reconnaître la présence.

En dernière analyse, la vraie confirmation des synthèses universelles de la métaphysique ne peut consister, comme celle des hypothèses scientifiques, dans leur accord avec tel ou tel fait particulier, ou dans leur application à quelque nouvelle classe de faits dont elles auraient fourni d'avance l'explication; car les systèmes métaphysiques n'ont été inventés ni pour expliquer des faits particuliers, ni pour en faire découvrir. D'où peut donc résulter leur confirmation? — De leur harmonie avec la totalité des

faits de conscience et avec la totalité des faits actuellement connus par la science. En d'autres termes, il se produit une confrontation de la métaphysique avec la science tout entière, mentale ou physique, et, par cet intermédiaire, avec une portion toujours croissante de la réalité expérimentale. Toutefois il n'est pas exact d'en conclure que la vérité de la pensée philosophique consiste dans sa simple *équivalence* avec la pensée des sciences; car l'exactitude de la pensée scientifique doit être à son tour démontrée par sa liaison invariable avec les conditions de la pensée; elle doit être expliquée et légitimée par la critique. La philosophie fonde à la fois la vérité de la pensée philosophique et sa vérité à elle-même[1]. L'objet des sciences, ce sont les faits réels de la nature et de la vie saisis directement par l'expérience; l'objet de la philosophie, c'est la critique des représentations et notions générales que les sciences atteignent par l'observation des faits. Les sciences contiennent la pensée appliquée aux *choses;* la métaphysique contient « la pensée appliquée à la pensée des choses ». La métaphysique rapproche donc les idées et hypothèses scientifiques pour découvrir entre elles des ressemblances et des connexions plus profondes, ou pour anticiper les conclusions de la science future à l'aide d'une plus haute intuition, d'une hypothèse plus générale. Si le signe de la certitude positive, dans les sciences particulières, est la vérification des théories par l'observation, par l'expérimentation et le calcul, c'est-à-dire la démonstration de leur *équivalence* avec les faits, la métaphysique poursuit un autre genre d'équivalence, ce qu'on a appelé une « équation *idéale* » où le critérium de l'expérience se transformerait en sa forme la plus abstraite : l'*inconcevabilité du contraire.* Par conséquent, d'une part, les *données* premières de la philosophie sont justifiées par les sciences; d'autre part, les synthèses finales de la philosophie ont leur preuve dans leur adéquation à ces données mêmes, dont elles tendent à con-

1. Augiulli. *La Filosofia e la scuola.*

vertir les rapports en nécessités. La fin de cet effort serait une expérience assez profonde et assez large pour ne plus pouvoir concevoir autre chose qu'elle-même, pour apercevoir ainsi ce qui est *sous l'idée* de ce qui ne peut pas ne pas être.

DEUXIÈME PARTIE

LA MÉTAPHYSIQUE ET LA MORALE

CHAPITRE PREMIER

LA MORALE FONDÉE SUR LA MÉTAPHYSIQUE

De l'examen que nous avons fait des rapports de la métaphysique et de la science, il ressort que trois grands principes tendent à dominer la philosophie moderne. Le premier est la « relativité de notre savoir ». L'antiquité et le moyen âge, dans leur religion, dans leur philosophie, dans leur science, se croyaient volontiers en possession de la réalité absolue, qu'ils se figuraient atteindre par des procédés supérieurs à l'expérience; nous, nous voyons l'absolu reculer dans un lointain de plus en plus inaccessible. Hume et Kant nous ont enseigné le caractère relatif de ce qui se passe en nous comme de ce qui se passe au dehors de nous, de nos sensations et de nos pensées comme des objets connaissables auxquels elles s'appliquent. En second lieu, par cela même que chaque chose d'expérience est relative, aussi bien les modifications de notre esprit que celles de l'air ou de la lumière, toute chose a des conditions déterminantes auxquelles elle est liée, qu'elle présuppose, qu'elle manifeste; la relativité universelle des phénomènes a donc pour conséquence le déterminisme universel: *quid possit oriri*, dit Lucrèce, *Quid*

nequeat, finita potestas denique cuique. Ces deux principes, à leur tour, en entraînent un troisième. Où nos prédécesseurs se flattaient de saisir sur le fait la réalité ultime, nous n'apercevons plus que des signes liés entre eux par des lois nécessaires, et ces signes sont pour nous les *symboles* de cette réalité inconnue. Telle la formule algébrique d'une courbe, par exemple de la parabole, est l'expression de cette courbe ; la courbe, à son tour, exprime les mouvements réels ou possibles d'un mobile, par exemple d'un boulet de canon ; les mouvements mêmes expriment les forces cachées qui en sont les causes insaisissables. Telle encore une ligne décrite sur le papier traduit aux yeux du médecin les phases de la fièvre, l'élévation ou l'abaissement successifs de la température et, pour ainsi dire, les orages intérieurs qui précipitent ou ralentissent le cours de la vie. Si tout ce que nous connaissons est relatif et partiel, notre connaissance est toujours plus ou moins symbolique par rapport au tout. De même, si les phénomènes se tiennent et s'enchaînent nécessairement selon les lois du déterminisme universel, chaque chose devient par cela même l'expression et le signe de toutes les autres qui la déterminent ; un regard assez profond pourrait donc, dans une seule ligne de ce grand poème, l'univers, lire en raccourci le poème entier. Ainsi la relativité universelle des phénomènes et leur déterminisme universel ont pour conséquence leur universel symbolisme.

Cet esprit de la philosophie moderne, portez-le dans l'étude des religions : elles vous apparaîtront comme un ensemble de symboles par lesquels l'homme s'efforce de traduire pour l'imagination le mystère éternel des destinées. Au prêtre qui, dans l'enthousiasme de sa foi, s'écrie : « Voilà la vérité absolue, » le métaphysicien répond : « Votre religion n'est qu'une figure grossière de la vérité : ce ne sont point seulement vos rites et vos pratiques extérieures, ce sont vos dogmes mêmes qui sont de pures images, des mythes inconscients. » Mais si quelque métaphysicien, à son tour, prétend saisir et déterminer

ce que Platon appelle la *chose en soi*, Kant le *noumène*, Hamilton et Spencer l'*inconnaissable*, le savant lui dira: « Votre prétendue science de l'être absolu n'atteint que le *paraître*, et vos formules ne sont pas plus identiques à la réalité ultime que le mot *homme* ne ressemble à un homme ; vous vous flattez, comme le prisonnier de la caverne, de pouvoir vous retourner vers la lumière intelligible et raisonner sur des réalités supérieures à l'expérience, quand vous ne contemplez toujours que des ombres et ne raisonnez que sur des phénomènes d'expérience : les systèmes métaphysiques sur l'absolu sont des dogmes plus abstraits, qui s'adressent moins à l'imagination et au sentiment qu'au raisonnement : ce sont les mythes de la pensée. » — Enfin, que le savant prétende, lui aussi, donner ses formules comme l'expression de la réalité même, on l'obligera à reconnaître que, si la science est positive, c'est précisément à la condition de n'être qu'une science de phénomènes et d'apparences[1]. Nos sensations, symboles des mouvements extérieurs, ne leur ressemblent que d'une manière lointaine, comme les ondulations du désert ressemblent au vent qui a soulevé les sables, comme le flux et le reflux de la mer ressemblent aux mouvements combinés de la lune et du soleil qui attirent ses eaux. Que sont les harmonies de nos oreilles ? La traduction et la transposition plus ou moins infidèle de ce que chantent les choses sur un ton inconnu, dans une langue inconnue. Quant aux couleurs et aux dessins qui séduisent nos yeux, c'est le mirage en nous d'une lumière qui n'est elle-même qu'un mirage. Passez de nos sensations intérieures aux mouvements extérieurs, aurez-vous atteint pour cela la réalité ? Le mouvement, voilà la grande idole de la science moderne, mais ce n'est toujours qu'une idole ; on veut en vain nous la faire adorer comme le fond même de la réalité. C'est le Jupiter ou le Jéhovah de la physique. Plus rationnelle et plus vraie est l'opinion qui réduit, selon la pensée de Kant, d'Hamilton, de Spencer, les

1. Voir pages 9 et suiv.

mouvements du dehors comme les sensations du dedans à de simples symboles d'une réalité cachée. Ainsi la science elle-même doit être un symbolisme raisonné et conscient de soi. Loin d'être absolument opposée à l'art, que parfois elle dédaigne, elle est un art qui s'efforce d'imiter et de reproduire fidèlement une partie de la nature, comme la métaphysique s'efforce de se faire une représentation du tout.

Que le symbolisme ait aussi une large place dans la morale, c'est ce qu'il n'est pas difficile d'établir. En premier lieu, nos actions sont évidemment les symboles de nos idées, tout aussi bien que les idées sont les symboles des phénomènes et les phénomènes ceux de la réalité. Il y a même, selon nous, entre les idées et les actions un lien plus étroit encore que les autres. L'action, en effet, n'est à notre avis que le prolongement de l'idée et du désir dans l'organisme. Toute idée, étroite ou large, égoïste ou désintéressée, tend à projeter au dehors son propre signe et son visible symbole : ce qui est vrai des inspirations de l'artiste, d'un Michel-Ange ou d'un Shakspeare, je veux dire cette force même de projection extérieure et comme d'incarnation spontanée dans une œuvre, est vrai aussi de toute idée relative à la pratique : nous sommes tous artistes en ce sens, et l'art, loin d'être une exception dans la vie, comme le croient les positivistes, en est le fond même. Inversement, si toute pensée tend à l'acte et si toute idée est une force, on peut dire aussi que tout acte traduit une pensée et, par conséquent, renferme une affirmation dont il est le signe ; en d'autres termes, tout acte est une idée réalisée et exprimée en mouvements visibles. Par le simple fait d'étendre la main pour saisir un objet, j'affirme et signifie l'existence au moins apparente de cet objet, avec mon désir de l'obtenir. En général, quand je me meus dans une direction déterminée, ce mouvement affirme l'idée de l'espace où il se produit et l'idée du but auquel il tend. Il en est de même de toute attitude et de toute forme sensible. On peut dire, en un sens philosophique, que la tête penchée de l'animal regarde et affirme

la terre, à laquelle il ramène tous ses appétits; la tête levée de l'homme affirme l'univers, qu'il interroge du regard, mesure de la pensée, embrasse du désir. Aussi Socrate disait-il que chaque action est une « définition » bonne ou mauvaise, c'est-à-dire que nous déterminons indirectement par notre conduite les qualités ou la nature des choses, telles qu'elles apparaissent à notre intelligence : « nous classons ainsi les choses en pensées et en actes[1]. » Si, par exemple, l'objet vers lequel j'étends la main pour le saisir n'est pas à moi, je le définis pourtant et le classe par mon action comme s'il était ma propriété, ou du moins comme si mon désir était supérieur à tout droit de propriété; j'en donne ainsi ou je donne de mon désir une définition symbolique qui est fausse, puisque j'altère les vraies relations qui existent entre l'objet et moi. On sait ce que répondit Socrate un jour qu'on lui demandait une définition de la justice : « Ne l'ai-je pas suffisamment définie par mes actes? » Et en effet, la vie tout entière du juste est une définition visible de la justice. Nous pouvons donc poser ce principe important, trop négligé par les écoles contemporaines : l'action morale réalise ou affirme symboliquement une certaine relation entre nous et les autres êtres.

Mais l'acte moral est-il un symbole tout semblable aux autres, qui exprime seulement des liaisons ou lois particulières, objet de « science positive » et de vérification sensible? Est-ce un symbole purement scientifique et sans rapport avec ce qu'on nomme la métaphysique? Ou, au contraire, la moralité, loin de se ramener tout entière à des connaissances positives, n'implique-t-elle pas encore et ne traduit-elle point en signes visibles certaines affirmations *métaphysiques,* tout au moins certaines hypothèses métaphysiques dont les positivistes de l'école anglaise et de l'école française ont également eu le tort de méconnaître la nécessité pratique? — Tel est, selon nous, le problème qui se pose de nos jours. Chacun

1. Voir notre *Philosophie de Socrate.*

connaît les hypothèses de la morale spiritualiste : loi impérative, liberté, immortalité, divinité. La morale naturaliste n'a-t-elle point aussi les siennes? Après avoir paru la voix même de Dieu, la conscience morale est représentée aujourd'hui par les évolutionnistes, selon l'expression de Clifford, comme la voix de l'humanité, « de l'Homme, » gravée dans nos cœurs par l'hérédité et nous commandant de travailler pour l'Homme. « A mesure, dit Clifford, que la notion d'une divinité surnaturelle devient plus vague et s'enfonce dans le passé, nous apercevons avec une clarté grandissante l'avènement d'une figure plus noble et plus majestueuse, de celui qui a fait tous les dieux et qui les détruira tous. Des profondeurs de l'histoire et du for intérieur de chaque âme surgit l'image de notre père, l'Homme, qui nous regarde avec l'éclat de l'éternelle jeunesse dans ses yeux et qui nous dit : — « Je suis celui qui était avant que Jéhovah fût. » Reste à savoir, pourtant, ce qui nous excitera à observer les commandements de l'Homme ou, si l'on préfère un principe plus général, ceux de la Nature. Évolutionnistes et positivistes réussissent-ils à éliminer, soit de leurs conceptions, soit de leurs actions, tout élément métaphysique, toute représentation en acte de ce qui dépasse le monde sensible? C'est ce qu'a espéré accomplir Stephen Leslie, dans son ouvrage sur la *Science de l'éthique*. Nous croyons avoir, ailleurs, rendu toute justice aux travaux de cette école ; nous avons montré ce qu'il y a de vrai dans la morale positiviste de Comte et de Littré, comme dans la doctrine évolutionniste des Darwin et des Spencer, où l'enthousiasme de Clifford voit « un progrès plus grand que dans la théorie de la gravitation comparée aux conjectures de Hooke et aux calculs de Képler ». Mais il faut examiner si la physique des mœurs est toute la morale, et s'il n'est point nécessaire d'y joindre, sous une forme ou sous l'autre, ce que Kant appelait une « métaphysique des mœurs ». Nous montrerons, contre Leslie et Clifford, que la science de l'*action* est précisément la plus difficile à dégager de

toute *spéculation*, qu'elle aboutit plus que les autres à des énigmes, à des problèmes sur lesquels la métaphysique roule tout entière, et dont l'homme, alors même qu'il ne peut les résoudre entièrement par la théorie, est obligé d'adopter pratiquement une sorte de solution symbolique et hypothétique. Nous voudrions ainsi, jusque dans la morale naturaliste, et à plus forte raison dans la morale idéaliste, maintenir la légitime place de la métaphysique, non dogmatique assurément, mais critique et conjecturale.

I

LES HYPOTHÈSES MÉTAPHYSIQUES SUR LE SUJET MORAL

Considérons d'abord le sujet moral, je veux dire la volonté humaine, telle que nous la représentent les diverses écoles de notre temps. Ne se cache-t-il ici aucune hypothèse métaphysique sous les assertions de la morale positive? — Le fondement dernier des divers systèmes de morale est toujours une certaine conception de l'égoïsme, de « l'altruisme », et de leur rapport; par conséquent, c'est une certaine conception de la volonté et de l'activité : les uns supposent une volonté fondamentalement intéressée, les autres désintéressée, les autres indifférente. Le grand problème de la liberté et de la nécessité s'impose évidemment aux écoles naturalistes comme à celles de tous les temps, et il n'est lui-même qu'une des formes de cette question encore plus profonde : — Sommes-nous incapables d'*aimer* autre chose que nous, ou pouvons-nous au contraire nous affranchir, par un véritable amour d'autrui, des limites de notre individualité, et sommes-nous ainsi *libres* au vrai sens du mot, c'est-à-dire capables de vouloir universellement, de vouloir pour l'univers, de vouloir l'universel?

Cette question ultime, qui est par excellence la question morale, est insoluble pour la science positive. Écoutez

les disciples actuels de La Rochefoucauld, d'Helvétius, de Bentham et des utilitaires : ils vous montreront l'intérêt, ce Protée, jusque sous le masque du désintéressement, qui parfois le cache à ses propres yeux. Les évolutionnistes, à leur tour, vous diront que les effets du mobile égoïste peuvent, par un progrès soumis aux lois de l'évolution, imiter tellement les effets de la volonté désintéressée qu'il soit finalement impossible de les distinguer dans l'expérience. En d'autres termes, l'attachement à soi, spontané ou réfléchi, peut prendre toutes les formes, même celles du détachement de soi : le suprême artifice de l'intérêt, c'est de simuler le désintéressement et de se tromper à la fin lui-même. Les kantiens, à leur tour, vous diront que la réalité du désintéressement, et en conséquence de la pure vertu, est indémontrable par l'expérience. Vous avez beau emprunter à l'histoire des traits de dévouement légendaire, depuis Léonidas et Régulus jusqu'au chevalier d'Assas, on pourra toujours vous demander si ce qui paraît avoir été fait par pur amour de la bonté morale n'a pas eu un secret ressort d'intérêt, caché même à ceux qu'il faisait mouvoir. « Il est absolument impossible, dit Kant, de prouver par l'*expérience*, avec une entière certitude, l'existence d'un seul cas où le motif déterminant d'une action, d'ailleurs conforme en fait au devoir, aurait eu sa source unique dans des principes moraux et dans la considération du seul devoir. » Même quand il s'agit de nous, nous avons beau interroger notre conscience, nous ne sommes jamais sûrs d'être parfaitement désintéressés. Je ne puis *savoir* de science certaine si je vous aime uniquement pour vous, si j'aime le bien uniquement pour le bien même. « A la vérité, dit Kant, il arrive quelquefois que, malgré le plus scrupuleux examen de conscience, nous ne découvrons pas quel autre motif que le principe moral aurait pu être assez puissant pour nous porter à telle ou telle bonne action et à un si grand sacrifice ; mais nous ne pouvons en conclure avec certitude qu'en réalité quelque secret mouvement de l'amour de soi n'a pas été, sous la fausse apparence de

cette idée, la véritable cause déterminante de notre volonté. » Pour le savoir avec certitude, en effet, il faudrait connaître tous les motifs et tous les mobiles de notre action, toutes les causes qui ont influé sur notre volonté, tempérament, milieu, éducation, habitudes, etc., et il faudrait montrer que toutes ces causes ne suffisent pas à expliquer le fait sans l'intervention d'un acte personnel et libre de désintéressement. « Or il est toujours possible, dit encore Kant, que la crainte du déshonneur, peut-être aussi une vague appréhension d'autres dangers, exerce une influence secrète sur la volonté. Comment donc prouver *par l'expérience* l'absence réelle d'une certaine cause, puisque l'expérience ne nous apprend rien de plus, sinon que nous ne la *percevons* pas ? » C'est précisément ce qui fait qu'il est si chimérique de vouloir prouver la liberté morale par le témoignage de la conscience, comme le tentent l'école écossaise et l'école éclectique. La vraie liberté morale consiste à pouvoir s'affranchir des mobiles ou intérêts sensibles, conséquemment à pouvoir se désintéresser en faveur d'un motif universel; pour mieux dire, la liberté est le pouvoir d'aimer les autres pour eux-mêmes sans être invinciblement rivé à son *moi;* et la réalité de ce pouvoir dépasse ce que notre conscience réfléchie, toujours limitée, peut embrasser d'elle-même et de ses propres ressorts intérieurs. Aimer ou ne pas aimer, *that is the question.*

D'autre part, si on ne peut prouver par les faits le désintéressement de la volonté et sa liberté morale, peut-on prouver d'une manière absolue par la même voie son égoïsme radical ? — Non. Selon les écoles utilitaires et exclusivement naturalistes, notre prétendu désintéressement n'est toujours en lui-même que de l'intérêt épuré; mais, hypothèse pour hypothèse, je puis prétendre au contraire que l'égoïsme le plus grossier contient encore de la moralité, de la bonne volonté à l'état brut. Le diamant n'est-il que du charbon lumineux ou est-ce le charbon qui est un diamant éteint? La physique pourrait répondre peut-être, mais la question morale dépasse ici les limites

de notre expérience intérieure, qui est toujours partielle. Par cela même qu'en définitive les actions sont seulement des signes ou des symboles, on peut discuter à perte de vue sur les intentions fondamentales et la nature essentielle qu'elles expriment. Il en est des œuvres de vertu comme des miracles que l'antiquité et le moyen âge attribuaient tantôt à l'esprit du bien et tantôt à l'esprit du mal: le même fait pouvait être interprété comme un signe de Dieu ou une œuvre du démon, et on croyait le démon assez habile comédien pour jouer le personnage de Dieu même. La moralité humaine est à double sens, et on peut toujours se demander si c'est l'égoïsme ou l'altruisme qui représente le plus fidèlement le vrai fond de la volonté. C'est que la question, en dernier ressort, porte sur la nature dernière et sur l'action totale de l'activité humaine, dont les évolutions saisissables pour l'expérience ne sont que l'incomplète manifestation. La volonté, dans ses éléments et dans son tout, est-elle ouverte ou fermée à autrui, pénétrable ou impénétrable, aimante ou indifférente? Est-ce la paix finale ou la guerre perpétuelle dont elle porte en son sein le germe invisible? Cette puissance personnelle dont la psychologie suit les développements dans le temps et dans l'espace est-elle essentiellement une volonté libre et libérale, dont l'égoïsme ne serait que l'accident, la maladie et la défaillance, ou bien est-elle une nécessité fatalement esclave de soi? Chacun interprète à son gré le symbolisme humain : les uns voient tout avec les yeux du misanthrope, les autres avec ceux du philanthrope; ceux-ci admirent, ceux-là méprisent, et le sens du monde intérieur, si complexe, si infini, n'est pas plus facile à trouver que celui du monde extérieur.

La nature de la volonté, à son tour, tient en grande partie à la nature de l'intelligence, qui lui fournit ses motifs; aussi est-ce une question capitale en morale que de savoir quel est le fond de cette intelligence, de cette « raison » législatrice dont la volonté subit évidemment l'empire. Spencer avait admis dans ses *Premiers Principes*, une sorte de conscience profonde et primitive qui

se retrouverait sous tous les états de conscience particuliers ou dérivés, et qui répondrait à ce qu'il y a de plus fondamental en nous, probablement aussi en toutes choses. Comme ce fond de notre être n'est point objet de connaissance déterminée et distincte, Spencer voit là une sorte de « conscience de l'inconnaissable » dont la matière et l'esprit ne sont également, dit-il, que des symboles. Admettons qu'il en soit ainsi. Nous demanderons alors à Spencer pourquoi cette conscience de l'inconnaissable ne serait pas, elle aussi, un motif et un mobile d'action pour la volonté, et pourquoi il n'en dit plus mot dans sa *morale*. Spencer, à tort ou à raison, va jusqu'à nommer son inconnaissable l'absolu ; et cependant il ne lui fait plus aucune place dans son *éthique*. Il y a là une lacune considérable. Si encore l'absolu n'était pour lui qu'une idée négative, tout au plus une idée *limitative* et *problématique*, comme l'absolu de Kant, il paraîtrait excusable de négliger cette idée, quoique après tout il ne faille rien négliger ; mais non, l'absolu est pour Spencer une idée positive qui répond à la plus positive réalité. Bien plus, à ses yeux, tout le reste est symbole ; l'absolu seul est l'être même. Comment alors régler sa vie sans y faire entrer un tel élément en ligne de compte, ne fût-ce que pour *limiter* et restreindre les mobiles sensibles ?

Spencer veut ici nous réduire à la pure affirmation du mystère : il se contente d'élever dans sa pensée un autel unique au dieu inconnu, θεῷ ἀγνώστῳ ; après quoi il ne s'en préoccupe plus dans ses actions. La pensée humaine ne s'arrête pas ainsi à moitié chemin. Une fois en possession d'une idée « positive », elle se demande s'il est vraiment impossible de se représenter, au moins par approximation et par hypothèse, le contenu de cette idée. Si, selon Spencer, nous avons une bonne raison d'affirmer que l'absolu est, n'avons-nous aucune raison de conjecturer qu'il est telle chose et non telle autre ? A quoi bon cette idée indestructible au fond de la conscience, qui nous excite perpétuellement à chercher des symboles de

plus en plus exacts de la réalité dernière? Elle est pour nous une tentation éternelle; elle ressemble à l'abîme infini du ciel ouvert au-dessus de nos têtes et qui semble nous poser sans cesse un problème. Nous pouvons résoudre, nous avons presque résolu le problème du ciel visible; sommes-nous condamnés à voir sans cesse ouvert au-dessus de notre pensée le ciel intelligible sans même en pouvoir rien deviner? Admettons-le; l'absolu de l'être ne fût-il ainsi qu'une simple idée, nous soutiendrons toujours que, comme toute autre idée, celle-là est capable, en une certaine mesure, d'influer sur nos actes: il faut donc l'introduire dans la morale, et en étudier l'action sur la volonté. Quand nous agissons d'une certaine façon sous l'empire de cette idée, qu'est-ce, en définitive, que notre acte, sinon une hypothèse mise en pratique, par laquelle nous représentons soit l'amour d'autrui, soit l'amour du moi, comme ce qu'il y a de plus conforme au fond absolu de l'être, la bonne volonté comme une illusion ou comme l'essence vraie de toute volonté?

II

HYPOTHÈSES MÉTAPHYSIQUES SUR L'OBJET DE LA MORALITÉ

Du sujet moral passons à l'objet de la moralité, qui est le bien. Les conceptions sur lesquelles une morale toute positive essaie de fonder son idée du bien, sont celles : 1° du plaisir et du bonheur; 2° de la vie; 3° de l'évolution. Or il n'est pas une de ces idées qui ne soulève des problèmes métaphysiques, et la pratique ne peut, quoi qu'en dise Stephen Leslie, se désintéresser de ces problèmes, car elle doit prendre parti à leur sujet; elle doit en exprimer symboliquement une solution quelconque.

En premier lieu, le positiviste même ne saurait se désintéresser de cette question : « Quelle est la *valeur* du plaisir? » et la valeur intrinsèque du plaisir est un problème métaphysique en même temps que moral. En effet, si le plaisir est le but de la conduite, il doit être le *superlatif* du bien; il faut donc déterminer au moins un superlatif *relatif :* par exemple, la valeur relative de *mon* plaisir et de *votre* plaisir a besoin d'être mesurée et fixée. L'alternative pratique se pose nécessairement entre *vous* et *moi*, entre votre individualité et mon individualité; et la question de savoir quel individu éprouvera le plaisir, moi

ou vous, devient capitale dans l'appréciation de la valeur relative des plaisirs. Pour y répondre, vous serez obligé tôt ou tard d'aborder ce problème : que vaut l'individualité? que vaut le *moi?* Le moi est-il une réalité, ou n'est-il qu'un centre d'échos intérieurs, comme le foyer d'une voûte sonore? — Vous voilà devant une question métaphysique, et devant la plus difficile de toutes. Cette distinction essentielle du subjectif et de l'objectif, du *moi* et du *vous*, du plaisir senti par moi et du plaisir senti par vous, nous la voyons aujourd'hui reparaître sous forme d'une antinomie scientifiquement insoluble, au bout de la morale utilitaire telle que Sidgwick l'expose, de la morale positiviste enseignée par Ardigó, enfin de la morale évolutionniste telle que la conçoivent Spencer, Clifford, Leslie et madame Clémence Royer. L'opposition du plaisir personnel et du bonheur général est, encore aujourd'hui, la pierre d'achoppement des moralistes qui veulent s'en tenir exclusivement aux données positives. Pour comparer la valeur relative des plaisirs, il faut bien une mesure, et la mesure purement scientifique ne pourrait être que mon plaisir *personnel* considéré sous le rapport de la seule *quantité;* ce qui est incompatible avec la morale *altruiste* du positivisme, de l'évolutionnisme et même de l'école utilitaire. Nous avons à choisir entre des plaisirs différents, dont la source est en nous-mêmes; mais, à vrai dire, pour déterminer exactement le superlatif relatif, il faudrait connaître le superlatif absolu : il faudrait savoir ce que vaut le plaisir en soi, indépendamment de la considération des personnes. Et comment, en définitive, savoir ce qu'il *vaut* en soi si je ne sais pas ce qu'il *est* en soi?

Ceci nous amène du problème de la *valeur* à celui de la *nature*. Le métaphysicien pourra adresser aux partisans du positivisme moral et, en général, de toute morale exclusivement scientifique, cette question qui n'a pas moins d'à-propos aujourd'hui qu'au temps de Platon : — Savez-vous en définitive ce qu'est le plaisir ? — Selon Bentham, Stuart Mill, Darwin, Spencer, Clifford et Leslie,

comme selon Épicure, le plaisir se retrouve au fond de tous les biens, il est pour ainsi dire l'étoffe dont ils sont faits. Au point de vue de la seule expérience et de la science proprement dite, quel contenu réel et expérimental peut-on donner à l'idée du bien, sinon le bonheur, qui a lui-même pour élément le plaisir au sens le plus large de ce mot ? Mais il reste toujours à chercher ce qu'est le plaisir même en sa plus intime essence. — Nous n'avons pas besoin de le savoir, répondra-t-on. — Quoi ? il s'agit d'ériger une chose en bien suprême, en dernier objet de notre activité, en fin dernière de toutes nos puissances ; il s'agit, par conséquent, de la préférer à tout le reste, et il serait inutile de se faire une idée juste ou tout au moins une hypothèse raisonnée sur ce que cette chose est en soi ? Si nous allions, comme dit Platon, prendre le fantôme d'Hélène pour une Hélène véritable et mettre notre vie entière au service « d'une simple apparence du plus grand bien ! ». Dans les sciences secondaires et vraiment positives, — physique, physiologie, psychologie, sociologie, etc., — on peut se contenter des apparences, parce que nos actions elles-mêmes ne s'engagent que sur des apparences qui leur suffisent pratiquement ; mais il n'en est plus de même dans la recherche du bien, c'est-à-dire de la fin réelle à nous poser, de la fin qui doit donner une pleine satisfaction à tout notre être dans la vie présente et (si par hasard il y en avait une) dans la vie à venir. La science morale est un effort pour saisir ou conjecturer le fond même du bien, pour en entrevoir l'essence et le soumettre à nos prises. « Quand il s'agit de toute autre chose, disait encore Platon, nous pouvons nous borner à l'apparence ; mais quand il s'agit du bien, nous voulons la réalité ; » par cela même la morale est une métaphysique du bien. Cette métaphysique, on la chercherait en vain chez les évolutionnistes comme chez les positivistes. Spencer, Clifford, Stephen Leslie, Ardigó se contentent de nous dire que le plaisir se retrouve sous toutes les notions morales, comme l'espace sous les idées de corps, de figure, de mouvement. Soit; cette

comparaison avec l'espace, poussons-la jusqu'au bout : introduisons même dans la question l'idée du quatrième espace, imaginé par les géomètres de l'Allemagne. Stephen Leslie soutient que la pratique de la géométrie est indépendante de cette hypothèse métaphysique, et cela est vrai ; mais supposons pour un moment que l'existence d'une quatrième dimension entraîne au contraire des changements considérables dans la pratique et que, d'autre part, nous soyons dans l'impossibilité de *savoir* si l'espace a trois ou quatre dimensions. Forcés d'agir, nous serions obligés par là même de prendre parti pour l'un ou l'autre des espaces ; nos actions ne seraient donc plus alors de purs symboles scientifiques, mais des symboles de nos croyances métaphysiques : les partisans des trois dimensions agiraient d'une façon et les partisans de la quatrième d'une façon opposée. Chacun ferait son hypothèse et se conduirait selon cette hypothèse jusqu'à ce qu'elle fût confirmée ou renversée par l'expérience. Si, de plus, le succès ou l'insuccès final de la conduite ne pouvait être vérifié qu'après la mort, on demeurerait en suspens sur la valeur des divers symboles et des diverses conduites. C'est l'image de la condition humaine en face du bien et du plaisir : il y a des hommes qui n'admettent pour ainsi dire qu'un bien à une dimension, le plaisir présent, point perdu dans la durée de la vie ; d'autres, comme les épicuriens, admettent un bien à deux dimensions et s'étendant à la durée entière de la vie, c'est-à-dire le bonheur ; d'autres, comme les utilitaires anglais et les évolutionnistes, admettent une troisième dimension, le bonheur universel ; d'autres enfin, comme les kantiens, rêvent une quatrième dimension du bien, un bien intelligible supérieur au bien sensible et capable de s'étendre au delà des limites de l'individualité. C'est peut-être un bien aussi chimérique que l'hyperespace, aussi imaginaire que cette géométrie non-euclidienne où le postulat relatif aux parallèles est abandonné ; mais enfin c'est un idéal qui s'impose naturellement et universellement à l'intelligence humaine : il faut donc bien prendre parti pour ou contre dans notre

pensée, et symboliser notre croyance dans nos actions. Le géomètre, en un mot, n'a pas besoin de savoir ni de conjecturer ce qu'est en soi l'espace où il se meut; mais le moraliste, quoi qu'en dise Leslie, a besoin de se faire une opinion sur la sphère où se meut l'agent moral, car la mise en pratique de cette opinion constitue la moralité même. Si, par exemple, il s'agit d'abandonner l'espace où je vis pour vous laisser prendre ma place au soleil, ou, au contraire, de défendre ma place aux dépens même de votre vie, il faut bien que j'aie une idée sur la nature de cette vie que nous ne pouvons occuper à la fois, que nous nous disputons tous deux et dont la conquête exigera peut-être le sacrifice d'un de nous deux. Stephen Leslie nous dit que cette vérité : « Une mère aime son fils » est purement scientifique. — Oui, mais il n'en est plus de même de cette autre : « Une mère *doit* aimer son fils, et s'il le faut, mourir pour le sauver. » Ici, on a besoin de savoir ou de conjecturer ce que c'est que l'amour, la vie, le plaisir, le vrai bien, car notre conduite dépendra de nos idées.

Si le plaisir est le souverain bien, il devra satisfaire absolument toutes nos facultés, non seulement notre sensibilité, mais encore notre intelligence et notre volonté. Tel qu'il nous est représenté par les écoles utilitaires, évolutionnistes, positivistes, le plaisir satisfait-il complètement notre intelligence? Non, car l'intelligence n'en pénètre pas jusqu'au fond la nature. Quand je jouis, être intelligent, je voudrais savoir ce que c'est que jouir; je voudrais, si vous préférez cette façon de parler, ajouter le plaisir de comprendre au plaisir de sentir. Les voluptés qui m'arrivent toutes faites du dehors, les biens qui me tombent je ne sais d'où ne remplissent pas mon idée du bien ni même du plaisir. Le souverain bonheur est de savoir par son intelligence ce qu'est le bonheur, en même temps qu'on en jouit par sa sensibilité. Si je ne le sais pas, il reste, au sens propre du mot, une ombre sur mon bonheur, un doute sur le bien auquel je sacrifie tout le reste. Assurément, cette satisfaction de l'intelligence que

je réclame est elle-même un plaisir ; c'est, si l'on veut, un plaisir métaphysique ; mais c'est aussi, par cela même, un plaisir moral. Il faut donc de nouveau reconnaître qu'il y a en nous une lutte entre divers plaisirs, les uns intellectuels et moraux, conséquemment objectifs et impersonnels par leur objet, les autres sensibles, conséquemment subjectifs et personnels. Comment choisir sans s'arrêter à quelque opinion métaphysique sur leur nature ? Le plaisir seul, dans ce qu'il a de personnel et de sensible, ne satisfait donc pas l'intelligence, ou, si vous aimez mieux, il ne se satisfait pas lui-même : il voudrait être à la fois personnel et impersonnel, individuel et général, sensible et intelligible ; il devient, dès qu'il se pense, tourment en même temps que plaisir ; il ne peut plus jouir de soi sans mélange dès qu'il a conscience de soi et qu'il voit sa propre limite dans l'individualité : il se voudrait illimité et infini. C'est là ce je ne sais quoi d'amer qui surgit, comme dit Lucrèce, du fond de toute volupté. L'intelligence, en d'autres termes, déborde le plaisir et, l'enveloppant de ses idées universelles ou métaphysiques comme d'une sphère sans fin, le réduit à un point que resserre de toutes parts le désir, par conséquent la souffrance.

Outre la *nature* et la *valeur* du plaisir, il faut considérer son *origine*, et cette troisième question, si on pouvait la résoudre, entraînerait la solution des deux autres. Spencer nous dit que « ce qui apparaît subjectivement comme plaisir a objectivement pour origine une plus grande *intensité* et une *qualité* supérieure de *vie* » ; mais alors se pose ce nouveau problème : la vie, l'être, la force sont-ils en définitive identiques au plaisir qui en dérive ? Toute force est-elle pure sensibilité sans rien autre chose ? — C'est un problème que nous ne pouvons résoudre avec la certitude de la science ; toutes nos conjectures à ce sujet seront donc nécessairement métaphysiques. Et les métaphysiciens, ici, ne manqueront pas de questions à adresser. — Pour *sentir*, demanderont-ils, ne faut-il pas commencer par *être* et par *agir* d'une manière quelconque,

par être une force ou activité susceptible de modifications, d'accroissement, de diminution ? N'est-ce pas cette force qui doit être la vraie origine du plaisir ou de la douleur ? — Si l'idée de force est trop occulte, on pourra la réduire à l'idée de mouvement; mais cette réduction même constituera toujours un système métaphysique. Et alors, sous une nouvelle forme, se posera la même question : — Quel est le rapport du *mouvement* au plaisir, à la sensibilité, à la conscience ? Tout mouvement enveloppe-t-il une conscience sourde et une sensibilité sourde? — C'est là une thèse que nous avons soutenue pour notre part; mais, à coup sûr, l'affirmative comme la négative sont des spéculations qui dépassent la science positive. Spencer, lui, a une opinion différente. Il hésite à admettre que les matériaux de la conscience « offrent primitivement les formes du *plaisir* ou de la *peine* ». — « Je ne vois, dit-il, aucune convenance à supposer l'existence de ce que nous entendons par conscience (et aussi par plaisir et peine) dans des créatures dépourvues non seulement de système nerveux, mais même de structure en général[1]. » Mais, si le plaisir et la peine ne sont ainsi, selon vous, que des résultats ultérieurs et des combinaisons complexes des éléments de la conscience; si ce sont de simples « épiphénomènes » nerveux, n'y a-t-il pas lieu de se demander comment la morale peut en faire le tout de la vie? Seront-ils le fond unique de la *moralité* alors que, selon vous, ils ne sont pas le fond unique de l'*existence*, ni même de la *vie* et de la *conscience?* Spencer, dans ses *Premiers Principes*, finit par réduire à la fois les idées de force, de mouvement et de matière à n'être que des « conceptions symboliques », et nous savons que les phénomènes de la conscience, de leur côté, sont aussi à ses yeux de purs symboles d'une substance inconnue. Mais alors, demanderont les métaphysiciens, le plaisir lui-même est-il autre chose que le symbole de quelque changement plus profond qui s'accomplit dans l'être même, comme le feu Saint-

1. *Data of Ethics*, p. 100.

Elme qui couronne le mât d'un navire est le signe de son électricité intérieure?

On pourrait adresser une semblable question à Clifford. Pour lui, l'intérêt social est un simple « symbole » des intérêts individuels, dans lesquels il se résout ; l'intérêt individuel, de son côté, est un pur symbole des plaisirs particuliers qui en sont les éléments réels. S'il en est ainsi, la doctrine de Clifford donne prise à deux objections. D'abord, en nous demandant de nous sacrifier pour le bien social, objet de la « piété sociale », vous nous demandez de nous sacrifier pour un symbole en oubliant ce qu'il représente, comme un soldat qui se ferait tuer pour le drapeau même et non pour la patrie. Symbole est ici trop voisin d'idole, et la « piété » de Clifford à l'égard du symbole social de nos plaisirs individuels ressemble beaucoup à la piété de ceux qui prennent la statue du dieu pour le dieu même. La « majestueuse figure de l'Homme, antérieure et supérieure à toutes les divinités », n'est-elle point, comme « le grand être, le grand milieu et le grand fétiche » d'Auguste Comte, une divinité aussi suspecte que les autres? — Telle est la première objection. — Voici maintenant la seconde. Le dieu réel et vivant, c'est-à-dire le plaisir, élément du bonheur, est-il lui-même certainement le vrai dieu, et ne conserve-t-il plus rien ni de symbolique ni d'idolâtrique? Pourquoi Clifford, dans sa morale, s'arrête-t-il au plaisir comme s'il avait touché le fond des choses et soulevé le dernier voile du sanctuaire, alors qu'il reconnaît lui-même, dans sa métaphysique, que le plaisir est un simple dérivé, un composé d'éléments plus primitifs, conséquemment le *signe* d'un certain état de l'être et d'un certain rapport de l'être à son milieu? Le signe, au lieu d'être de nature intellectuelle, est ici de nature sensible ; le moraliste doit-il pour cela confondre le signe avec la chose signifiée, la traduction avec le texte, et pouvons-nous représenter le phénomène du plaisir comme le but suffisant et ultime de la volonté humaine? Le physicien, lui, se garde de confondre la lumière répandue par une machine à vapeur (lumière qui, selon

Spencer, Bain et Clifford, est l'analogue de la sensibilité ou de la conscience) avec le travail utile que la machine accomplit. Le plaisir de l'harmonie n'est pas identique à l'harmonie mathématique des vibrations dans nos organes. Quelque immédiat que soit le rapport du plaisir et de la vie, on aura toujours le droit de se demander si l'effet est ici en proportion constante avec la cause. En admettant que le plaisir soit le thermomètre de la vie, il s'agira de savoir si le thermomètre est exact et le même pour tous. Il ne semble pas que les thermomètres humains marquent toujours le même degré ni chez le même individu, ni d'un individu à l'autre. Aussi les utilitaires et évolutionnistes veulent que, pour savoir si nous jouissons et sommes heureux, nous regardions le thermomètre de la société tout entière, comme si un médecin, pour constater ma propre température, plaçait le thermomètre sous son aisselle ou sous celle de mes voisins.

Aussi, après avoir considéré le bien subjectif, qui est le plaisir, la morale positiviste se trouve entraînée à la considération du bien objectif, qui est le « maximum de vie ». Mais cette définition soulève immédiatement une nouvelle question : — Que faut-il entendre au juste par la vie ? Est-ce la vie physique, ou la vie intellectuelle ? — Les deux sans doute ; mais n'y a-t-il point alors hiérarchie entre les deux, et parfois opposition ? Dans ce dernier cas, laquelle des deux manifestations de la vie faut-il préférer ? Laquelle, en d'autres termes, faut-il considérer comme l'apparence, laquelle comme la réalité ? Bien plus, la vie elle-même, en tant qu'*organisation* corporelle, est-elle le fond de l'*existence* véritable, ou seulement une forme de l'existence ? Faut-il dire avec Schopenhauer : — « Chacun sent qu'il est autre chose qu'un néant qu'un autre néant a un jour engendré ; de là naît pour lui l'assurance que la mort peut bien mettre fin à sa *vie*, mais non à son *existence ?* » — Affirmer que la vie organique est tout l'homme, c'est trancher négativement le problème de l'immortalité, personnelle ou impersonnelle ; cette solution négative peut être la vraie ; en tout cas, c'est une

solution métaphysique. Spencer n'en dit pas mot, comme si la morale était profondément indifférente à cette question. Cependant, c'est surtout pour les utilitaires qu'elle est intéressante : la définition du bonheur et du plaisir même devra différer selon le système qu'on adopte ; car, une fois accordé que le bien est identique au bonheur, il restera évidemment à savoir si le vrai bonheur, le vrai plaisir, est simplement celui de la vie organique et de l'individualité organique. La conception de la vie humaine, — conception qui, d'après les principes de Spencer, ne peut être elle-même que symbolique et inadéquate à son objet, — sera nécessairement différente, en théorie et en pratique, selon qu'on considérera la vie actuelle comme un tout ou seulement comme une partie d'une existence plus longue, d'une existence indéfinie. Mme Clémence Royer s'efforce, avec Spinoza et les partisans du nirvâna, de nous consoler de l'*immortalité* qui nous manque par la certitude de l'*éternité* qui appartient à nos atomes constituants. Elle nous promet « la quiétude indifférente du repos inorganique, la douce uniformité des sensations élémentaires », un repos qui alternera « agréablement » avec l'agitation de la vie. D'autres, au contraire, donneraient volontiers leur éternité substantielle pour leur immortalité personnelle, ce qui semble le *plus* pour ce qui semble le *moins ;* ils rêvent, à tort ou à raison, au delà du monde visible, une société idéale, universelle, où nous nous retrouverions unis avec autrui, jouissant d'un degré de bonheur proportionné au degré même de notre évolution morale. Est-ce là autre chose qu'un rêve ? — Grande énigme où la morale et la métaphysique viennent aboutir, et dont la solution négative ou affirmative suppose tout un système sur l'univers ; car il s'agit de savoir, en dernière analyse, si l'évolution physique du monde est harmonique avec ce que nous appelons nos lois morales ; bien plus, si nous possédons un moyen quelconque d'action sur la nature, et si nous sommes capables d'y introduire les premiers éléments d'un règne universel de la justice.

La doctrine même de l'évolution, considérée en soi, est une métaphysique de la nature, une cosmologie qui suppose des principes et hypothèses dépassant l'expérience sensible. L'évolution est-elle purement mécanique, ou laisse-t-elle place à une finalité quelconque, sinon transcendante, du moins immanente, comme celle que Mme Clémence Royer semble admettre ? La cause dernière de l'évolution est-elle une nécessité fondamentale ou une volonté susceptible de quelque liberté ? Le fond des êtres qui évoluent est-il la conscience, — comme celle que Mme Clémence Royer accorde aux atomes, — ou est-ce les éléments inconscients que Clifford et Taine placent sous la sensation consciente, ou est-ce enfin quelque principe inconnaissable différent de l'un et de l'autre, comme celui de Spencer ? Si l'évolution n'a pas de fin préétablie, n'a-t-elle pas du moins un terme naturel ; et quel est ce terme, ce résultat de l'aspiration universelle, ou, comme dit Spencer, cet « achèvement » qui est l'objet du désir ? Enfin, sur quelle preuve se fonde l'identification établie par Spencer entre le terme naturel de l'évolution et le bien moral ? — Voilà autant de problèmes où il serait difficile de soutenir que les conceptions de la métaphysique sont hors de cause. Demandez plutôt aux positivistes si Spencer n'est pas lui-même un métaphysicien. Plus manifeste encore est la métaphysique dans les doctrines de Clifford et de Mme Royer. Cette dernière, d'ailleurs, a le mérite de n'avoir point fait de la métaphysique sans le savoir[1]. Elle a rattaché la question du bien *moral* à celle du bien *universel*, et elle a cherché dans l'atome même l'élément du bien, conséquemment aussi l'élément de la moralité. Elle s'avance jusqu'à dire

1. Il est intéressant de voir madame Clémence Royer ajouter au titre de son livre le sous-titre de *téléologie*, ou science des fins. Madame Royer rejette d'ailleurs le positivisme, qui exclut toute recherche métaphysique. « La plupart de ceux qui, aujourd'hui, se targuent du titre de *positivistes* pour affirmer que nous n'atteindrons jamais la vérité absolue sur les faits premiers et les principes des choses, ne sont en réalité que des adeptes de ce scepticisme décourageant et démoralisant, autant que stérile, qui, fer-

qu'auprès de cette conscience morale inhérente à l'atome sous la forme d'éternité, notre conscience « n'est que ténèbres, illusion, préjugés traditionnels de caste et de nation ». Quant à Sidgwick, soutenir avec lui que la morale du bonheur est indépendante des théories sur l'évolution et de l'origine attribuée à nos sentiments sympathiques, c'est comme si on soutenait que la valeur du mahométisme est indépendante de ses origines.

Ainsi la nature du bien, en nous et hors de nous, donne lieu à des questions qui, pour être scientifiquement insolubles, n'en sont pas moins moralement inévitables ; aussi les conjectures métaphysiques pénètrent de toutes parts dans la morale naturaliste, même dans celle qui se croit exclusivement positive ou scientifique, et qui enveloppe au fond une métaphysique déterminée, vraie ou fausse. Pourquoi vouloir déguiser ce caractère sous une prétendue indifférence pratique à tout système? Pourquoi ne pas appeler les choses par leur nom? Il y a une morale naturaliste, il y a une morale matérialiste, il y a une morale idéaliste, il y a une morale spiritualiste, etc. ; il n'y a pas de morale purement positive. Les problèmes que nous venons d'indiquer ne sont susceptibles que de solutions probables, non de solutions certaines. Il est commode, sous ce prétexte, de les négliger pour construire une morale prétendue positive ; fût-il légitime de les négliger au début de la morale, quand ils se posent à la fin, il faut savoir les accepter et les aborder. Spencer, dans ses *Premiers Principes*, avait plus ou moins effleuré ces problèmes ; pourquoi ne fait-il plus aucun usage de ses « *principes premiers* » dans sa morale, comme si la science des mœurs pouvait se contenter jusqu'au bout de lois secondaires et dérivées? Spencer a écrit un beau livre qu'il appelle les *Data* de la morale ; on ferait tout un livre avec les *postulata* et les *desiderata* de cette même

mant la porte aux découvertes futures, dit à l'esprit humain : Tu n'iras pas plus loin. » (Page XXVI.) Que nous puissions atteindre la « vérité absolue », c'est là encore, croyons-nous, postuler un peu trop.

morale. La morale de l'évolution, telle que la présentent aujourd'hui les disciples de Darwin et Spencer, n'est nullement adéquate à ce qu'on pourrait appeler la métaphysique de l'évolution.

---

qu'auprès de cette conscience morale inhérente à l'atome sous la forme d'éternité, notre conscience « n'est que ténèbres, illusion, préjugés traditionnels de caste et de nation ». Quant à Sidgwick, soutenir avec lui que la morale du bonheur est indépendante des théories sur l'évolution et de l'origine attribuée à nos sentiments sympathiques, c'est comme si on soutenait que la valeur du mahométisme est indépendante de ses origines.

Ainsi la nature du bien, en nous et hors de nous, donne lieu à des questions qui, pour être scientifiquement insolubles, n'en sont pas moins moralement inévitables ; aussi les conjectures métaphysiques pénètrent de toutes parts dans la morale naturaliste, même dans celle qui se croit exclusivement positive ou scientifique, et qui enveloppe au fond une métaphysique déterminée, vraie ou fausse. Pourquoi vouloir déguiser ce caractère sous une prétendue indifférence pratique à tout système? Pourquoi ne pas appeler les choses par leur nom? Il y a une morale naturaliste, il y a une morale matérialiste, il y a une morale idéaliste, il y a une morale spiritualiste, etc. ; il n'y a pas de morale purement positive. Les problèmes que nous venons d'indiquer ne sont susceptibles que de solutions probables, non de solutions certaines. Il est commode, sous ce prétexte, de les négliger pour construire une morale prétendue positive ; fût-il légitime de les négliger au début de la morale, quand ils se posent à la fin, il faut savoir les accepter et les aborder. Spencer, dans ses *Premiers Principes*, avait plus ou moins effleuré ces problèmes ; pourquoi ne fait-il plus aucun usage de ses « *principes premiers* » dans sa morale, comme si la science des mœurs pouvait se contenter jusqu'au bout de lois secondaires et dérivées? Spencer a écrit un beau livre qu'il appelle les *Data* de la morale ; on ferait tout un livre avec les *postulata* et les *desiderata* de cette même

mant la porte aux découvertes futures, dit à l'esprit humain : Tu n'iras pas plus loin. » (Page XXVI.) Que nous puissions atteindre la « vérité absolue », c'est là encore, croyons-nous, postuler un peu trop.

morale. La morale de l'évolution, telle que la présentent aujourd'hui les disciples de Darwin et Spencer, n'est nullement adéquate à ce qu'on pourrait appeler la métaphysique de l'évolution.

III

HYPOTHÈSES MÉTAPHYSIQUES SUR NOTRE RAPPORT AVEC LA SOCIÉTÉ ET AVEC L'UNIVERS

En même temps que la nature intime de la volonté et celle du bien, notre rapport avec nos semblables et avec l'univers se trouve mis en question dans tout problème de moralité proprement dite. Chaque fois qu'une alternative se pose dans la conscience et est résolue par un acte déterminé, cet acte ne traduit plus seulement, comme dans les arts utiles ou dans les sciences appliquées, une connaissance relative à quelque liaison particulière de deux choses entre elles, par exemple le feu et la sensation de chaleur, la construction d'une fenêtre et la lumière du soleil : il traduit une croyance relative à notre liaison avec tous nos semblables, et même avec l'universalité des êtres. En d'autres termes, si une action utile n'enveloppe qu'un point de vue borné et un fragment de système scientifique sur des choses particulières, une action morale enveloppe confusément et symbolise un système métaphysique sur la société, une perspective sur l'univers. Qu'est-ce, par exemple, qu'une conduite égoïste, comme celle d'un souverain qui jugerait son peuple fait pour lui au lieu de se croire fait pour son peuple? Louis XIV donnait la formule exacte de l'égoïsme despotique en

disant : « L'État, c'est moi ». Cette formule exprime une relation de dépendance et d'esclavage entre toute une société d'hommes et un seul homme. C'est donc un individu qui se fait le centre d'un tout au lieu de s'en considérer comme simple partie. Le despote agit comme si tout l'État était lui-même. Cette formule : « L'État, c'est moi », en enveloppe à son tour et en présuppose une autre : « Les hommes n'ayant pour moi qu'une valeur relative à mon intérêt, j'en dois faire mes instruments » ; ce qu'on pourrait exprimer en disant : « L'humanité, à mes yeux, c'est moi ». Et ainsi raisonnent, en effet, tous les égoïstes : chacun renferme un despote prêt à se montrer. On peut aller plus loin encore et dire que l'égoïsme a pour *Credo* pratique la maxime suivante : « L'univers, c'est moi ». L'égoïste, en effet, se considère pratiquement comme le centre du monde. Sans doute il reconnaît que les autres individus ont le droit d'en dire autant et que, par conséquent, le centre est partout, la circonférence nulle part. En d'autres termes, chaque atome humain est en dehors de tous les autres comme les points de l'espace. Là où je suis, je suis centre, et les autres n'ont pour moi de valeur que comme moyen de ma propre jouissance. L'égoïste ne se rend pas compte clairement à lui-même du système caché dont ses actions sont les applications visibles ; il n'en est pas moins vrai que ses actes sous-entendent une affirmation exclusive de ce système selon lequel, le fond de la réalité étant pour chacun sa jouissance individuelle, tout idéal impersonnel est chimérique. L'égoïste a donc fait, sans le savoir, du symbolisme métaphysique et même du dogmatisme, puisqu'il a tout relié à lui-même comme s'il voulait être pratiquement le principe et la fin, l'alpha et l'oméga de l'univers.

Considérez, au contraire, de quelle hypothèse métaphysique un acte de fraternité est la figuration extérieure. Si vous sauvez ma vie au péril de la vôtre, n'est-ce pas comme si vous me disiez : « Vous et moi, par la partie intelligente et aimante de notre être, nous sommes un ; à un point de vue supérieur, vous êtes moi-même et moi je

suis vous. » C'est cette unité, réelle ou idéale, que vous exprimez par un symbole visible en donnant votre vie pour la mienne comme si la mienne était identique à la vôtre, comme si nos deux existences s'unissaient dans le fond de la réalité ou, selon l'expression de Hegel, dans le « cœur de la nature » ; comme si enfin le dernier mot de l'avenir devait être la paix entre tous et non une guerre éternelle, où chacun meurt les armes à la main. Que sont les mouvements qui traduisent cette pensée, cette volonté d'union finale entre les êtres ? Ils sont une adhésion de pensée et d'acte à la philosophie par laquelle l'idéal est rationnellement supérieur à la réalité présente, et capable de se réaliser lui-même progressivement. Ainsi, égoïste ou aimante, l'action qui intéresse la morale est toujours une métaphysique en raccourci ; elle est une conception cosmologique, soit matérialiste, soit idéaliste.

On peut ajouter qu'elle est encore pessimiste ou optimiste, et que par conséquent elle finit par embrasser l'avenir de l'humanité et de l'univers. Voyez Spencer lui-même poser le problème dernier de toute métaphysique, de toute philosophie de la nature, celui qui passionne de plus en plus la métaphysique contemporaine ; je veux dire le problème du pessimisme et de l'optimisme. « Il y a, dit Spencer, une proposition d'extrême importance impliquée dans ce principe général que les actes bons sont les actes utiles à l'évolution de la vie, soit chez nous, soit chez les autres : — La vie est-elle digne d'être vécue : *Is life worth living?*.. Prendrons-nous parti pour les optimistes ou pour les pessimistes ?.. — De la réponse à cette question dépend entièrement toute décision sur le bien ou le mal dans la conduite. » Ainsi, dès le début de sa morale, Spencer se trouve en face du grand problème ; il pressent que la vie humaine est liée à celle du monde entier, que rien n'est isolé dans l'univers, que, si l'univers est mauvais, la vie sera mauvaise ; si l'univers est bon, la vie sera bonne. Il est vrai que Spencer s'efforce de rester pour sa part en dehors du problème, en cherchant « un postulat sur lequel s'accordent les pessimistes et les

optimistes » ; et ce postulat, il croit l'avoir trouvé. « Les deux écoles, dit-il, dans leurs divers arguments, supposent évidemment que la vie est bonne ou mauvaise selon qu'elle apporte ou n'apporte pas un surplus de sentiment agréable : *a surplus of agreeable feeling*. Le pessimiste dit qu'il condamne la vie parce qu'il en résulte plus de peine que de plaisir. L'optimiste la défend parce qu'il croit qu'elle apporte plus de plaisir que de peine. D'où cette conséquence inévitable : la conduite est bonne ou mauvaise selon que son effet total est agréable ou pénible ;.. le bien est donc universellement l'agréable : *the good is universally the pleasurable.* »

La conséquence n'est point aussi inévitable que le croit Spencer. Le problème du monde et de l'homme n'est pas si facile à résoudre. Est-il donc certain que les optimistes comme les pessimistes jugent la valeur de la vie uniquement d'après la quantité de plaisir ou de peine qu'elle procure ? Cela est vrai, sans doute, de l'optimisme anglais et du pessimisme allemand contemporain. M. de Hartmann, par exemple, s'accorde avec les utilitaires pour dire que l'essence de tout bien est le plaisir, et c'est de ce principe même qu'il conclut que la vie est mauvaise. Aussi les pessimistes de cette école sont-ils dans le fond non moins épicuriens que les optimistes de l'école anglaise. Mais il reste à savoir si les uns et les autres sont autorisés à prendre le plaisir pour l'unique mesure du bien, ou, qui plus est, pour le bien même. Peut-être ont-ils raison, mais ni Spencer, ni de M. de Hartmann n'a montré qu'ils ont raison. Quand Leibniz soutient son optimisme, d'ailleurs si excessif, ce n'est pas au nom du plaisir ; il imagine un progrès illimité non seulement des espèces, mais encore des individus. A vrai dire, c'est l'opinion qu'on se fait d'abord sur la valeur intrinsèque du plaisir et de la vie qui a pour conséquence finale l'optimisme ou le pessimisme ; c'est la manière dont on conçoit les fondements psychologiques et métaphysiques de la morale qui entraîne l'absolution ou la condamnation du grand Tout, comme moral ou immoral, comme heureux ou malheu-

reux, comme bon ou mauvais. Spencer lui-même, en prétendant ne point prendre parti, prend réellement parti pour l'optimisme, car il admet que la plus grande quantité de plaisir correspond à la plus grande quantité de vie ; ce qui suppose que la nature assure le maintien de la vie par l'aiguillon du plaisir plus que par celui de la douleur, et qu'elle fait ainsi prédominer la jouissance sur la souffrance dans son budget final. Or, cette hypothèse est le fond même de l'optimisme, et c'est une hypothèse métaphysique. Un disciple de Bouddha prétendra au contraire que la vie est effort et que l'effort est douleur. La volonté, dira-t-il, est comme la corde tendue d'un instrument : elle ne vibre que si un obstacle la froisse, et le son qu'elle rend est la souffrance. Mme Clémence Royer, abordant le problème, s'est efforcée de *démontrer* l'optimisme par le calcul mathématique. Après avoir exprimé en formules plus qu'aventureuses la totalité des éléments du monde, elle trouve dans son équation finale ($\beta''NTV^2 = \chi\Omega \times \infty^3$), le bien exprimé à la troisième puissance de l'infini. Le calcul mathématique de Bentham sur la valeur des plaisirs et des peines serait ainsi applicable à l'univers dans toute l'étendue de l'espace et de la durée. Inutile de dire que cette algèbre cache, sous un appareil scientifique, la plus hasardée des suppositions métaphysiques. Ainsi, de toutes parts, la métaphysique presse la morale, y fait entrer ses problèmes et, à défaut d'une solution certaine, en réclame une solution probable, suffisante pour la pratique.

A ces observations un positivisme plus radical répondra peut-être : — Il n'est pas besoin de métaphysique ni même d'algèbre pour démontrer à l'égoïste l'absurdité de son système, à l'homme désintéressé le caractère rationnel de ses actions. Au point de vue de la science, par exemple, il est évident que l'individu n'est pas le centre de la société ni de l'univers. — Oui ; mais au point de vue de la morale, il s'agit de savoir s'il n'est pas logique à l'individu de faire effort pour devenir ce centre, si l'individu n'est pas tout d'abord son unique centre moral à lui-

même, d'où il est naturel qu'il considère tout le reste comme simple rayon par rapport à lui. Le système de l'intérêt personnel est un atomisme moral, qui présuppose une sorte d'atomisme cosmologique, c'est-à-dire un monde régi tout entier par la maxime : Chacun pour soi. Il n'est pas si facile à la science, malgré Sidgwick et Clifford, de démontrer la « rationalité » du désintéressement, du dévoûment, de la « piété » sociale ; tout au contraire, s'il est très rationnel pour la société de demander à l'individu le désintéressement, il n'est pas moins rationnel et logique pour l'individu de suivre son intérêt toutes les fois qu'il y a conflit avec l'intérêt social.

Sans doute la prétention du positivisme radical a toujours été de se tenir à égale distance des divers systèmes métaphysiques, du matérialisme comme de l'idéalisme ; mais cette prétention ne peut se soutenir que quand il s'agit de spéculation pure : dans ce domaine, on n'est pas obligé de prendre un parti et on peut s'en tenir indéfiniment au doute méthodique de Descartes. Et encore, l'esprit humain est si instinctivement logique, si conséquent avec lui-même, — au moins chez les hommes habitués aux méthodes scientifiques, — qu'il ne peut s'accommoder, même dans la théorie pure, de cet équilibre instable, de cette suspension de jugement, de cette neutralité indifférente que prêchaient les pyrrhoniens, ces positivistes de l'antiquité. Un positiviste aura beau se défendre de prendre parti pour ou contre les objets de la métaphysique, on ne le considérera guère comme un spiritualiste possible, et on le soupçonnera d'être un matérialiste réel. En tout cas, la suspension de jugement fût-elle admissible en métaphysique pure, elle ne l'est plus en *métaphysique appliquée*, c'est-à-dire en morale, puisque l'action change selon la théorie, puisqu'il n'est pas indifférent de considérer la vie comme le bien suprême ou comme un éblouissement passager, le plaisir comme la satisfaction complète et suffisante de notre nature ou comme un phénomène sujet à caution et subordonné à des considérations plus hautes. La morale, encore une fois, ne saurait se con-

tenter de la surface des choses ; l'enjeu, c'est notre moi tout entier, c'est notre fond même et non pas seulement notre surface. On ne se dévoue pas, dans la vie ou dans la mort, à une forme extérieure ; on cherche le réel, et si on ne peut l'atteindre par la science, on essaie de se le figurer et de le construire par l'hypothèse. Voilà le point de coïncidence entre la théorie et la pratique, entre la morale et la métaphysique. La morale proprement dite est une interrogation sur la destinée de l'homme, sur le sens de l'univers et la valeur de l'existence. Non seulement elle dit avec Hamlet : « Mourir, dormir, rêver peut-être ? » mais elle ajoute : « Vivre, rêver peut-être ? »

On objectera qu'on peut, malgré tout, se dispenser de prendre parti dans la question, comme on se dispense à la fois d'aller à la mosquée et la synagogue. On soustrairait ainsi, selon le désir de Stephen Leslie, la morale à toute métaphysique, comme on la soustrait à toute religion. — Mais non, cela est impossible. Il y a des circonstances où l'alternative qui se pose dans la conscience est la suivante : Faut-il agir comme si mon existence sensible et individuelle était tout, ou comme si elle était seulement une partie de la véritable et universelle existence ? — Ce dilemme, aucune doctrine morale et surtout aucune pratique morale n'y peut échapper dans les circonstances graves de la vie : ne pas l'accepter, c'est encore le résoudre. Quoi que nous fassions, le sphinx nous pose l'énigme éternelle ; la science peut bien devant lui garder le silence ; mais vivre, c'est agir, et agir c'est nécessairement trahir par des signes sa réponse intérieure : celui qui n'aura pas su exprimer par des symboles plus ou moins imparfaits le sens profond du mystère, sera dévoré, — ou plutôt il se sera dévoré lui-même.

IV

LES HYPOTHÈSES MÉTAPHYSIQUES SERONT-ELLES TOUJOURS NÉCESSAIRES A LA MORALE

Nous avons vu qu'on ne peut donner pour fondement dernier à la morale, comme les positivistes, un ensemble de faits d'ordre exclusivement scientifique, où on ferait abstraction de toute hypothèse métaphysique sur l'essence du bien, sur la nature de la volonté, sur le rôle du plaisir et de la volonté dans l'univers, sur l'idéal et sur ses moyens de réalisation. La doctrine évolutionniste des Darwin et des Spencer, comme la morale positiviste française, est vraie à nos yeux, mais incomplète. Il y a sans doute une science des *mœurs,* qui ne présuppose aucune opinion sur ce qu'est la *moralité* en elle-même ; on peut appeler cette science la physique des mœurs (en y comprenant la psychologie et la sociologie); c'est cette histoire naturelle des sentiments qui a été admirablement traitée par les disciples d'Helvétius, de Bentham, d'Auguste Comte, de Mill, de Spencer, de Darwin. Mais cette science positive des mœurs, qui aboutit dans la pratique à un symbolisme purement scientifique, n'est pas toute la morale : celle-ci comprend encore, d'abord l'étude de l'idéal universel que la pensée humaine peut concevoir, puis l'étude des moyens dont la volonté dispose pour réa-

liser cet idéal. Si les mystiques ont eu tort de le croire déjà réel dans un être transcendant et inconnaissable, dont, par une sorte d'inconséquence, ils veulent cependant faire notre modèle, ce n'est pas une raison pour reléguer l'idéal parmi les chimères, pour ne pas chercher jusqu'à quel point il est réalisable dans l'homme et même dans la nature entière. La morale, au contraire, doit être essentiellement une recherche de l'idéal, et la pratique de la morale ainsi entendue doit être un symbolisme idéaliste, par lequel nous rendons sensibles nos croyances ou nos espérances raisonnées relativement à l'avenir de l'humanité et du monde. Ce qu'on appelle aujourd'hui d'un seul mot la *morale* doit se scinder un jour en deux parties, dont l'une sera vraiment scientifique et même empirique (la théorie des mœurs dans l'individu et dans la société), l'autre hypothétique et métaphysique (la théorie de la moralité en elle-même). La pratique, l'action, embrasse les deux à la fois et ne peut rentrer tout entière dans le domaine de la pure science, car, dans les cas où la moralité proprement dite se trouve engagée, nous avons vu que la plus haute *action* est précisément une *spéculation* sur le grand inconnu : un acte de dévoûment est une hypothèse métaphysique. La science positive peut laisser de côté toute hypothèse de ce genre, et elle est alors purement naturaliste; l'agent moral ne le peut pas, et pour être vraiment moral, il est nécessairement idéaliste à quelque degré.

Maintenant une dernière question se présente : cette nécessité des hypothèses métaphysiques dans la morale durera-t-elle toujours? — Ce qu'on peut d'abord admettre, c'est que la tâche de la science morale et surtout de la science sociale est de réduire le plus possible la part de conjectures métaphysiques sur l'univers qui limite son domaine propre. La portion scientifique et positive de la science des mœurs doit être d'une application toujours croissante à mesure que la société mieux organisée exigera moins de « dévoûments » proprement dits, de « sacrifices », d'actes « d'abnégation », de « piété sociale »

ou de «charité ». La partie hypothétique de la morale, au contraire, doit être d'une application de moins en moins fréquente dans la vie civile et politique. Supposez un règne du droit et de la justice plus complet parmi les hommes, ce qui n'a rien d'impossible et n'exige qu'une meilleure organisation sociale, comme Stuart Mill et Spencer l'ont fait voir après Condorcet et les philosophes français du dix-septième siècle ; les grands dilemmes où est forcée d'intervenir la faculté de dévoûment et de sacrifice ne se poseront plus aussi souvent dans la vie sociale : un homme, par exemple, ne sera plus placé dans l'alternative de mourir de faim ou de voler et de tuer, de tomber dans la misère ou de perdre l'honneur, de faire un mensonge, une bassesse, un acte de servilité, ou de renoncer à une charge qu'il possédait, à un avancement qu'il espérait. Tout n'est pas utopique dans le tableau que nous fait Spencer de la société future, où la justice ne pourra pas plus manquer de régner un jour que l'équilibre ne peut manquer de s'établir entre des corps soumis à la gravitation. Par l'éducation et l'hérédité on pourra de plus en plus adoucir les mœurs, apprivoiser les hommes comme on a apprivoisé les animaux, rendre la fidélité héréditaire dans la race humaine comme elle l'est chez le chien, l'ardeur généreuse héréditaire comme elle l'est chez le cheval. Mme Clémence Royer et Guyau nous donnent pour modèles les fourmis, qui naissent avec le dévoûment à la communauté ; peut-être en effet la civilisation sera-t-elle un jour dans notre sang même : l'homme civilisé deviendra de plus en plus altruiste, c'est-à-dire qu'il apportera en naissant, à l'état d'instinct irrésistible, l'amour de l'humanité. L'homme sera alors, selon Spencer, aussi incapable de ne pas compâtir aux maux d'autrui et de chercher son bien aux dépens des autres, qu'un homme bien élevé et instruit est de nos jours incapable d'un vol de grand chemin ou d'un attentat grossier et brutal. Condorcet avait déjà dit avant l'école anglaise : « Le degré de vertu auquel l'homme peut atteindre un jour est aussi inconcevable pour nous que celui auquel la force

du génie peut être portée. Qui sait s'il n'arrivera pas un temps où nos intérêts et nos passions n'auront sur les jugements qui dirigent la volonté pas plus d'influence que nous ne les voyons en avoir aujourd'hui sur nos opinions scientifiques? » Ce serait la réalisation du rêve tout socratique de Littré : la perception du vrai produisant l'accomplissement du vrai. Pour notre part, nous croyons aussi que la force efficace des idées peut aller croissant et qu'elle peut intellectualiser de plus en plus la passion même. « Alors, continue Condorcet, toute action contraire au droit d'autrui sera *physiquement* aussi impossible qu'une barbarie commise de sang-froid l'est aujourd'hui à la plupart des hommes civilisés. » Nous ajouterons encore que la législation et ses sanctions peuvent devenir assez parfaites pour tracer aux individus des voies qui soient les seules sûres ; les lois ressembleront aux rails de nos chemins de fer qui guident les locomotives : la mécanique peut rendre ces rails assez parfaits pour réduire de plus en plus le nombre des déraillements. En tout cas, lorsqu'une locomotive déraille, ce n'est pas par la volonté du mécanicien, qui est presque sûr d'être la première victime, ni par la volonté des voyageurs, qui risquent leur vie. Un jour viendra de même où il sera aussi absurde de vouloir manœuvrer en dehors des lois que de vouloir conduire une locomotive en dehors des rails.

Enfin, l'opinion publique pourra encore corroborer les lois : l'opinion est un milieu de plus en plus nécessaire à notre respiration morale, et en dehors duquel l'homme civilisé étouffe de plus en plus. Voyez la force actuelle du *qu'en dira-t-on?* Il n'y a aucune immoralité grave à se promener sur les boulevards avec son habit à l'envers ou avec un chapeau du premier empire ; je vous défie pourtant de le faire, à moins que ce ne soit en carnaval. Le jour où les défauts de l'esprit et du cœur seront considérés comme plus ridicules, plus laids, plus choquants que les défauts de la tenue ou de la toilette, l'empire du grand souverain qu'on nomme *tout le monde* s'exercera au profit de la moralité, au lieu de s'exercer seulement au profit de

la mode. Nous faisons donc toutes les concessions possibles aux espérances de l'école anglaise et des positivistes; nous admettons avec Austin, l'ami de Stuart Mill, « la flexibilité indéfinie de l'espèce humaine. » Dès aujourd'hui, un homme instruit et bien élevé, d'une fortune médiocre, n'a pas besoin d'un dévoûment héroïque pour n'être ni brigand, ni voleur, ni faussaire, ni faux-monnayeur, ni parjure, etc.; ces métiers exigeraient de sa part, au contraire, le plus pénible des efforts. Ce sont des métiers qui s'en vont. On n'a pas davantage besoin, dans la plupart des circonstances où la vie suit son cours normal, de faire des spéculations théoriques ou pratiques sur la moralité absolue, de se sacrifier à l'idéal, de renoncer à l'existence ou au bonheur pour une idée, de réaliser ainsi dans ses actions le symbolisme métaphysique dont nous avons parlé. Les situations héroïques dont s'inspire un Corneille ne sont pas celles de chaque jour, et les pessimistes allemands veulent en vain nous persuader que tout est « tragique » dans l'existence. Au moins peut-on espérer, comme nous venons de le reconnaître, que la part du tragique ira sans cesse diminuant dans la vie sociale et dans les rapports des hommes entre eux. La science positive des mœurs suffira alors comme pain quotidien pour l'humanité.

Un naturaliste avait placé dans un même bocal, mais séparés par une vitre transparente, des brochets et de petits poissons qu'ils ont l'habitude de manger. Les brochets se heurtèrent pendant quelque temps le nez à la vitre, puis, convaincus de leur impuissance, finirent par ne plus faire mine de se jeter sur les autres poissons. On ôta alors la vitre et la bonne harmonie ne cessa pas de régner. Le problème social est analogue : mettre des obstacles à la brutalité des plus forts, puis, une fois l'habitude prise, supprimer les obstacles devenus inutiles.

Mais, une fois engagés dans cet ordre de réflexions, devons-nous aller jusqu'au bout et admettre que l'histoire naturelle des mœurs arrivera un jour à être *de tous points* suffisante, sans aucun appel à la métaphysique, à ses

thèses et à ses hypothèses? Ce triomphe complet, cette exclusive domination de la science, rêvés par quelques penseurs, arriveront-ils jamais?—Nous ne le croyons pas, malgré les justes concesssions que nous venons de faire aux espérances des positivistes et de l'école anglaise. Si la sociologie parvient à réaliser son idéal d'une société parfaite, il restera encore dans la vie assez de douleurs, de maladies, de deuils, pour exercer le courage, l'amour, le dévoûment à ceux qu'on aime, et surtout pour poser la grande interrogation de l'au-delà, le grand problème de l'inconnu et de l'inconnaissable, ne fût-ce qu'au lit de mort de ceux qui nous sont chers. La personnalité acquérant plus de prix avec la civilisation même, la révolte contre son anéantissement dans la nature n'en deviendra que plus forte et plus douloureuse. La morale anglaise et la morale positive ne s'inquiètent, nous l'avons vu, ni de ce problème, ni des diverses réponses qu'il comporte; cependant, on ne saurait trop le répéter, la conduite sera toujours différente selon la valeur plus ou moins relative et passagère qu'on accordera à la personne humaine, selon le prix plus ou moins incomparable que l'on attribuera à l'individualité. Sans doute aucune doctrine n'est en mesure d'apporter ici des certitudes; mais, dans la pratique, il y aura toujours des cas (si rares qu'ils deviennent) où il s'agira de quelque sacrifice à faire aux idées, de quelque acte de dévoûment pour nos semblables, et en un mot, selon l'expression du *Phédon*, de quelque beau péril à courir, καλὸς κίνδυνος. Spencer lui-même est obligé de reconnaître qu'une sphère de plus en plus étroite, mais toujours subsistante, restera ouverte au dévoûment et au sacrifice; il place dans cette sphère les grands accidents de la vie, «naufrages, inondations, incendies;» mais il se figure que, en présence de ces accidents, une véritable rivalité s'élèvera un jour entre les hommes pour s'élancer au-devant du danger. «Les occasions de satisfaire les instincts altruistes qui aboutissent au sacrifice de soi-même deviendront rares et très prisées; par cela même elles seront saisies avec un empressement si étranger à toute hésitation que la résis-

tance des intérêts égoïstes sera à peine sentie ». Oui sans doute, répondrons-nous, un tel résultat sera possible dans l'avenir, *si* le sentiment et l'amour de l'idéal sont assez développés pour triompher des premiers penchants de la nature ; mais ce sentiment et cet amour supposeront toujours des opinions métaphysiques, quelles qu'elles soient, et impliqueront des hypothèses sur la destinée de l'homme ou de l'univers. Si on admet comme certain que le dernier secret des choses est le plaisir, que le fond de la nature humaine et universelle est la tendance vers soi, est-il logique de se dévouer ? Même sans compter les accidents extraordinaires que Spencer mentionne, il y aura encore dans la vie de chaque jour, en dehors de la sphère du droit positif, une part à mille rivalités, à mille jalousies, soit pour l'amour, soit pour l'ambition et les honneurs ; il y aura une part à la colère, à l'orgueil, à l'envie, à l'inimitié. Là encore il faudra faire intervenir les motifs métaphysiques et vraiment moraux, non pas seulement les motifs physiques. Spencer, quand il pousse son tableau du futur âge d'or jusqu'à l'idylle, prend trop souvent pour accordé que les hommes se laisseront façonner à « l'altruisme » et même au dévoûment sans résistance, sans réflexion, sans se demander jusqu'à quel point il est rationnel de se sacrifier quand on n'a pour cela que des mobiles purement matériels. « Quelque loin que semble, dit Spencer, l'état de perfection humaine que nous concevons, cependant chacun des facteurs qui contribueront à le produire peut déjà, de nos jours, être montré en activité parmi les facteurs qui ont pour résultats les plus hautes natures d'hommes. Ce qui aujourd'hui, dans ces natures, est accidentel et faible, attendons-nous, avec une évolution ultérieure, à le voir devenir habituel et énergique ; ce qui maintenant caractérise les hommes exceptionnellement élevés, attendons-nous à le voir caractériser tous les hommes. Car ce dont est capable la meilleure nature humaine est à la portée de la nature humaine en général. » Ainsi les héros et les sages, hommes extraordinaires du présent, deviendront, selon Spencer, les

hommes ordinaires de l'avenir. Le principe est contestable au point de vue même de l'histoire naturelle, car qui empêcherait d'admettre aussi que tous les hommes deviendront un jour des hommes de génie, le génie n'étant pas *incompatible* avec le cerveau humain? Admettons cependant ce principe; il restera toujours à déterminer sous l'influence de quels motifs ou mobiles le héros peut devenir capable d'héroïsme. Ses actions sont-elles alors seulement les symboles de motifs tout physiques, de mobiles réductibles en dernière analyse à l'amour de soi et à l'amour du plaisir? Le jour où on affirmera la vanité de tout motif supérieur, de toute fin idéale et vraiment désintéressée, le héros sera-t-il aussi disposé à l'héroïsme? Enfin, pour que l'idéal des évolutionnistes se réalise, il faut que les individus, dès aujourd'hui, l'acceptent et ne prennent pas à tâche d'en empêcher la réalisation; or comment nous persuader, par des raisons d'ordre *positif*, de coopérer à la venue de cet idéal dont positivement nous ne jouirons point? — Inutile de vous persuader, répond Spencer : nous vous contraindrons par une force plus intime encore que la persuasion intellectuelle, en façonnant votre cerveau et en y faisant entrer une « moralité organique », un instinct social plus impératif encore que l'*impératif catégorique* de Kant. — Cette vue, en partie vraie, a été réfutée dans ce qu'elle a d'utopique : Guyau a montré que la conscience est une force dissolvante pour l'instinct, un agent de décomposition progressive; le cerveau humain ne se laissera pas modeler passivement à l'altruisme si son esprit a la conscience d'être, selon le mot de La Rochefoucauld, la dupe de son cœur.

En résumé, on aura beau tourner et retourner la question, les antinomies de la morale nous ramèneront par toutes les voies en face du problème métaphysique. En premier lieu, la société actuelle étant loin d'avoir opéré la « conciliation de l'égoïsme et de l'altruisme » cherchée par Spencer, nous ne pouvons, dans les circonstances importantes de la vie où nous agissons *avec pleine réflexion*

et où notre action est transparente pour elle-même, subordonner notre égoïsme à l'altruisme que par des raisons générales et universelles, qui sont au fond des raisons métaphysiques. En second lieu, dans la société à venir (Stephen Leslie l'avoue), la conciliation de l'égoïsme et de l'altruisme ne sera jamais parfaite ; la physique des mœurs ne pourra donc se passer entièrement de cette métaphysique des mœurs que Leslie croit superflue. En troisième lieu, si la conciliation entre l'intérêt et le désintéressement va croissant de fait dans la société, il est possible que l'abîme qui les sépare subsiste dans la conscience individuelle, qu'il s'y déplace sans être supprimé, ou encore qu'il passe presque tout entier dans l'ordre des relations privées, de la famille et de la morale individuelle. En quatrième lieu, Spencer admet avec raison que l'altruisme ira se développant par le progrès ; or cela revient à dire que notre sens moral deviendra de plus en plus délicat, conséquemment aussi de plus en plus facile à froisser. Dès lors, l'homme se montrera de plus en plus difficile avec lui-même et avec les autres dans l'art de la vertu, comme les artistes de plus en plus difficiles et raffinés dans leurs différents arts pour le choix des signes et des symboles convenables. Nous apprend-on qu'on a laissé un homme mourir de faim, nous en sommes plus choqués aujourd'hui que nos ancêtres ne l'étaient quand ils mettaient à mort les naufragés pour avoir leurs dépouilles. Tout est relatif, et si la sensibilité morale va croissant, les choses simplement choquantes d'aujourd'hui deviendront les choses odieuses de demain. Spencer ne supposait-il pas tout à l'heure une noble « concurrence des altruismes » à qui aimera le mieux, à qui se dévouera le plus ? Le progrès des arrangements sociaux aura donc pour résultat des exigences progressives de la conscience intérieure. Nous voyons déjà cette antinomie se produire sous nos yeux : plus nous faisons de progrès politiques, par exemple, plus nous protestons contre les abus qui restent encore. Spencer a remarqué lui-même que les organisations supérieures sont aussi les plus délicates et les plus

sensibles, même au point de vue physique, et que la sensibilité croît avec l'intelligence. « Les idiots, dit-il, supportent avec indifférence les coups, les coupures et les plus extrêmes variations de la température, tandis que les hommes sains d'esprit en souffrent ; sur une peau tendre on produira des ampoules par des frictions qui ne feraient pas seulement rougir une peau grossière. » La même loi ne s'applique-t-elle pas à la sensibilité morale, intellectuelle, esthétique ? Notre sympathie même va sans cesse embrassant un plus grand nombre d'êtres ; elle s'étend non seulement à l'humanité, mais à la nature entière ; par cela même elle est plus facile à blesser, surtout sous sa forme morale. Celui qui aime plus et aime un plus grand nombre d'êtres a sans doute plus de jouissances ; n'est-il point en même temps sujet à plus de douleurs ? Ne sent-il pas avec une vivacité croissante tout ce qui peut choquer ses instincts d'amour, de fraternité, de sympathie universelle ?

J'ai voulu tout aimer et je suis malheureux,
Car j'ai de mes tourmens multiplié les causes ;
D'innombrables liens, frêles et douloureux,
Dans l'univers entier vont de mon âme aux choses...

Ma vie est suspendue à ces fragiles nœuds,
Et je suis le captif des mille êtres que j'aime ;
Au moindre ébranlement qu'un souffle cause en eux
Je sens un peu de moi s'arracher de moi-même.

Nous voilà bien loin de la « quiétude de l'atome » ; faut-il donc croire que cette quiétude sera de plus en plus désirable pour l'homme civilisé ? Mais alors que devient l'optimisme de Spencer et de Mme Clémence Royer ?

Stephen Leslie a dû lui-même reconnaître que le progrès moral enveloppe en soi une essentielle antinomie. L'idéal moral du sauvage est moins élevé que celui de l'homme civilisé, mais, en revanche, le sauvage s'écarte moins de son idéal, de son « code ». C'est, dit Leslie, que le sauvage est voisin des animaux, chez qui l'obéissance à l'instinct

est encore plus régulière. L'idéal moral de l'homme civilisé, au contraire, est placé plus haut que celui du sauvage, mais par cela même il est moins facile à atteindre et moins uniformément atteint ; le caractère de l'homme, avec la civilisation, devient plus flexible et plus mobile ; il perd la certitude et la rigidité de l'instinct. « Le progrès moral, conclut Leslie, enveloppe donc une perpétuelle position de problèmes nouveaux, un sentiment perpétuel et croissant de tout ce qui nous reste à faire. » Ainsi, peut-on ajouter, nous avons beau nous rapprocher sans cesse de la lumière vers laquelle nous marchons, nous sommes toujours suivis de notre ombre, et même, plus nous nous rapprochons, plus l'ombre grandit.

Ce n'est pas tout. De même que les sentiments seront plus délicats avec la civilisation, de même les besoins de toute sorte seront de plus en plus nombreux et impérieux. Dès lors se pose devant nous une nouvelle antinomie : les *besoins* ne croîtront-ils point plus rapidement que les *moyens* de les satisfaire? M[me] Clémence Royer admet, comme Darwin et Spencer, la loi de Malthus ; or il semble que cette loi doive avoir un jour comme conséquence, sinon la lutte pour l'existence, du moins la lutte pour le bien-être et pour le bonheur. M[me] Clémence Royer espère cependant que l'avenir résoudra cette antinomie : il faut pour cela, dit-elle, « que l'espèce, ayant atteint son plein développement organique et le plus haut degré de son évolution, arrive à l'équilibre entre ses besoins et la possibilité de les satisfaire, c'est-à-dire au bonheur spécifique. Alors, ses instincts étant exactement corrélatifs à ses conditions de vie, elle peut et doit cesser de varier jusqu'à ce que les conditions de vie, variant elles-mêmes, lui imposent le devoir de nouveaux changements et de nouveaux progrès, sans lesquels elle entrerait en décadence ». C'est la conclusion à laquelle, de son côté, était arrivé Spencer. Mais, si l'on peut admettre que l'équilibre des besoins et des objets propres à les satisfaire aura lieu, *pour un certain temps,* dans l'espèce *en général*, comment espérer qu'il aura lieu aussi dans chaque individu? Enfin, l'équilibre eût-il lieu au

physique, comment croire qu'il aura lieu au moral ? Si l'humanité ressemblait à une immense fourmilière, on pourrait penser que l'équivalence des instincts et du milieu s'établira ; mais il y a cette différence entre la fourmi et l'homme que l'intelligence du second est réfléchie, par cela même progressive et insatiable, comme sa sensibilité. A quelle époque aura donc lieu l'équilibre parfait de l'intelligence humaine avec son milieu propre, qui n'est rien moins que l'univers? En d'autres termes, quand aurons-nous la science universelle, et non seulement la science des faits, mais celle des causes? C'est Spencer lui-même qui a posé, sans la résoudre, cette suprême antinomie, lorsqu'il a remarqué que notre savoir, à mesure qu'il s'élargit et s'éclaire, voit augmenter ses points de contact avec l'inconnu, avec la sphère de la nuit. Dès lors, n'est-on point séduit par une vue incomplète des choses quand on suppose dans l'avenir une élimination progressive de toutes les hypothèses métaphysiques au profit de la science positive? Au contraire, plus l'homme sera savant, plus il devra éprouver le besoin métaphysique ; plus il se hasardera dans la sphère des hautes hypothèses, sous l'attrait de l'inexpliqué. Le mystère subsistera toujours dans la pensée humaine, et il devra avoir aussi sa part dans la pratique, car la pensée ne peut rester d'un côté et l'action de l'autre : l'homme est un. Spencer aurait dû appliquer à la morale ce qu'il a dit de la science et reconnaître que la physique des mœurs, en agrandissant son cercle, augmentera aussi ses points de contact avec la métaphysique des mœurs, qui l'enveloppe de toutes parts.

Pour conclure, la vérité nous semble dans la synthèse des deux opinions que nous avons examinées sur la part à venir de la métaphysique en morale. D'une part, nous admettons que la morale deviendra de plus en plus positive, à un degré que ne soupçonnent même pas aujourd'hui les sociologistes et les physiologistes; mais nous maintenons qu'en même temps elle ouvrira plus d'espace à cette sorte d'art, de poésie rationnelle qu'on

nomme la métaphysique. La morale sera à la fois naturaliste et idéaliste. A mesure que l'homme deviendra plus parfait et connaîtra mieux la nature, il sera aussi plus porté à concevoir, à désirer, à représenter symboliquement par ses actions un idéal de perfection supérieur à la réalité. S'il renonce au mysticisme, ce ne sera pas en faveur d'un matérialisme brut, mais en faveur d'un idéalisme raisonné qui s'efforcera de transformer la nature même selon ses vues par la force des idées. Au-dessus de chaque sommet gravi par la science, la spéculation métaphysique en montrera un autre encore plus haut, que le premier cachait aux regards : la morale le prendra pour but à son tour, par cela seul qu'il sera plus élevé et inconnu. L'homme moral est le contraire d'Antée : ce n'est pas en touchant la terre qu'il reprend des forces, c'est en levant les yeux vers l'idéal lointain et en apparence inaccessible.

CHAPITRE II

LA MÉTAPHYSIQUE FONDÉE SUR LA MORALE

A l'adage banal du moyen âge, *philosophia ancilla theologiæ,* les nouveaux disciples de Kant semblent en vouloir substituer un autre : la métaphysique est la servante de la morale. C'est ce que le maître lui-même appelait « la primauté de la raison pratique sur la raison spéculative ». Le monde intelligible, à jamais fermé pour la métaphysique selon Kant, se rouvre pour la morale, à la condition que ces trois idées suprêmes, — liberté, immortalité, divinité, — ne soient plus présentées comme objets d'un *savoir* quelconque, ni certain ni même probable, mais comme objets de *foi*. De là le mot célèbre où Kant résume son œuvre entière : Je devais abolir la science pour édifier la foi. » La seule méthode légitime en métaphysique devient alors ce que les kantiens appellent la méthode morale; c'est celle qui juge les systèmes d'après leur rapport avec la *volonté* et avec sa loi, le *devoir*.

Sous sa forme la plus superficielle et la plus populaire, la méthode morale est fort ancienne : elle prenait alors pour critérium de la vérité métaphysique le *sentiment*

moral. Tantôt elle se contentait du sens moral vulgaire, une des formes du *sens commun* et du *consentement universel;* elle n'avait alors aucune rigueur scientifique : c'est ainsi qu'on la retrouve chez les intuitionnistes anglais, dans l'école écossaise et dans l'école éclectique, où elle est devenue un procédé oratoire. Tantôt elle prenait un sens plus profond et plus ésotérique, chez les mystiques du moyen âge et des temps modernes, qui croyaient s'élever à la fois au-dessus du sens vulgaire et de la science purement rationnelle en atteignant un état de communication directe et personnelle avec le principe suprême, état qui appartient au règne de la grâce plutôt qu'au règne de la nature. « Le cœur, dit Pascal, a ses raisons que la raison ne connaît point. » Pour Maine de Biran, « le système de nos croyances et celui de nos connaissances » sont absolument distincts, et la suprême vérité ne se trouve que dans ce qu'il appelle la « troisième vie », la vie morale et religieuse.

La méthode morale ne prend une forme rigoureuse que chez Kant et ses successeurs. Là, en effet, elle ne repose plus sur le simple sentiment moral, mais, d'une part, sur la volonté ou la liberté morale proprement dite; d'autre part, sur l'idée rationnelle du devoir. Fichte applique jusqu'au bout la méthode du maître. Hamilton et ses disciples, Mansel par exemple, imitent Kant en réservant à la foi le domaine de ce qui est rationnellement inconnaissable ou même inconcevable. En France, la méthode morale est soutenue aujourd'hui par presque tous les kantiens orthodoxes ou hétérodoxes, notamment MM. Renouvier, Secrétan, Lachelier[1]. La question est de la plus haute importance, puisqu'il s'agit des droits réciproques de la science, de la morale et de la métaphy-

1. Pour la justifier et la répandre, M. Renouvier a fondé une revue qui rend de grands services à la philosophie et qui, en même temps, pose les bases d'un protestantisme large et libéral. Le dernier livre de M. Renouvier suspend la métaphysique entière à une décision du libre arbitre pour ou contre les trois postulats de la morale : liberté, immortalité et Dieu. M. Secrétan, à son tour, déclare que « l'obligation morale est le principe de toute certitude ».

sique. Bien plus, la religion y est tout entière intéressée, parce qu'elle repose tout entière sur la « foi ». Aussi les nouveaux apologistes de la religion, en Allemagne et en Angleterre comme en France, ont-ils fait du kantisme l'introduction au christianisme. S'il y a une foi essentiellement distincte de la connaissance à ses divers degrés, du savoir appliqué au certain, au probable et au possible ; s'il y a une foi résultant de notre seule volonté, non de la somme de nos idées combinées avec la somme de nos sentiments et de nos amours, la religion se trouvera avoir en nous un fondement propre, distinct de la science et de la philosophie : il n'y aura plus qu'à étendre le domaine de la foi et à faire porter notre volonté de croire sur tels symboles, tels mystères, tels miracles, pour arriver aux religions positives. Cette méthode a été suivie par M. Secrétan. L'étude des principes sur lesquels elle s'appuie est particulièrement propre à faire comprendre la période critique que traverse la métaphysique contemporaine.

I

LA PRIMAUTÉ DE LA RAISON PRATIQUE SELON KANT

C'est dans les œuvres de Kant, notamment dans le célèbre chapitre de la *Primauté de la raison pratique,* qu'est exposé avec le plus de netteté le principe de la méthode morale. Après avoir fait successivement le procès de la raison spéculative et de la raison pratique, Kant prononce, comme on sait, la sentence suivante : l'empirisme a le droit de régner dans la sphère de la science et le rationalisme pur a le droit de régner dans la sphère de l'action. Il semble ainsi que les deux adversaires soient renvoyés dos à dos, chacun dans son domaine, et qu'ils demeurent finalement sur un pied d'égalité ; mais ce n'est qu'une apparence. Kant n'a été si sévère pour la raison pure dans sa critique de la connaissance théorique qu'afin de la mieux rétablir à la fin dans tous ses droits, qui sont des droits exclusivement pratiques et moraux. On ne peut d'ailleurs, selon Kant, laisser sur le même plan la spéculation et la pratique; il faut établir entre elles, comme entre deux rivales, un ordre de préséance. « Si la raison spéculative et la raison pure pratique, dit-il, restaient simplement *coordonnées* entre elles sans que l'une fût subordonnée à la suprématie de l'autre, il en résulterait un conflit de la raison avec elle-même. » D'un côté

en effet, la science voudrait rester enfermée dans sa sphère, de l'autre la morale voudrait à chaque instant « s'étendre sur tout, chaque fois que ses besoins l'exigeraient ». La lutte recommencerait donc entre la science et la conscience morale. De là, selon Kant, la nécessité de subordonner soit la morale à la spéculation, soit la spéculation à la morale. Qui aura donc la « primauté » ? Pour le savoir, il faut examiner de quel côté est l'intérêt supérieur, car c'est précisément, selon Kant, cette « supériorité d'intérêt » qui constitue la « primauté ». Si, par exemple, l'intérêt de la spéculation est supérieur, il faudra lui subordonner l'intérêt de la morale, et réciproquement.

Il importe de comprendre en quoi consiste, selon Kant, *l'intérêt* d'une faculté, par exemple de la raison spéculative ou de la raison pratique. — « L'intérêt, nous dit Kant, est le principe ou la condition qui provoque l'*exercice* d'une faculté. » Pourquoi, par exemple, mettons-nous en œuvre notre faculté de connaître au lieu de la laisser à l'état passif? C'est que nous y avons ou y prenons un intérêt quelconque. De même pour notre faculté de vouloir et d'agir, et en général pour toutes nos puissances naturelles ou acquises. L'intérêt est donc le ressort qui détermine l'acte, que ce ressort soit un principe « fourni par la raison » ou qu'il soit une « condition » quelconque. Mais il ne suffit pas de comprendre ce que c'est qu'un intérêt en général, il faut encore distinguer les diverses sortes d'intérêt pour pouvoir en comparer la valeur. Et d'abord, ne confondons pas l'intérêt proprement dit, qui a toujours quelque chose d'intellectuel, avec l'*inclination* sensible. Celle-ci est « la dépendance où se trouve notre faculté de désirer par rapport à des sensations[1] » ; or, cette dépendance « annonce toujours un *besoin* ». *L'intérêt* proprement dit, au contraire, « est la dépendance d'une volonté, dont les déterminations sont contingentes, par rapport à des *principes de la raison*. » C'est ce par quoi, en d'autres termes, la raison agit et meut la volonté, ou, comme dit Kant, ce qui fait

1. *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 46.

« qu'elle est pratique » au lieu de rester à l'état de pure contemplation. Si notre volonté était toujours par elle-même conforme à la raison, celle-ci n'aurait pas besoin d'un intérêt pour rendre la volonté conforme à elle-même. « L'intérêt ne se rencontre donc que dans une volonté dépendante; on ne peut le concevoir dans la volonté divine. »

L'intérêt qui plie la volonté à la raison peut être de deux sortes; tantôt les principes de la raison intéressent notre volonté et la provoquent à s'exercer parce qu'ils sont des règles que la raison nous fournit pour satisfaire notre inclination. C'est alors l'intérêt entendu à la façon des Helvétius et des Bentham, où la raison ne joue que le rôle « d'instrument au service de l'inclination ». De là le nom d'intérêt passionnel ou *pathologique* donné par Kant à cette première espèce d'intérêt. Il y en a, selon lui, une seconde espèce : c'est celui que nous prenons à une action réglée par la raison pour cette action même et pour la raison même ; nous n'agissons pas alors sous l'impulsion d'un *intérêt*, mais nous prenons nous-mêmes intérêt à la chose; nous ne sommes plus passifs, mais actifs. Dans le premier cas, ce n'était que l'objet de l'action qui nous intéressait (en tant qu'agréable); maintenant « c'est l'action même qui nous intéresse ». Aussi est-ce vraiment alors un intérêt *pratique*, non plus un intérêt passif et passionnel, puisque maintenant nous agissons en vue d'agir et non en vue de *pâtir*. Tel est, selon Kant, l'intérêt que nous prenons au devoir, c'est-à-dire à la loi de la raison pure, et c'est cet intérêt qui fait que la raison pure prend une force pratique. Cet intérêt fait le fond de ce qu'on nomme l'*obligation*; c'est-à-dire qu'il constitue le pouvoir efficace de la raison sur la volonté, le lien de dépendance qui unit la volonté à la raison.

Il importe de remarquer que l'existence de cet intérêt intelligible, qui, sous le rapport sensible est un désintéressement, et qui se confond avec la moralité même, est précisément ce que Kant entreprend de démontrer dans la critique de la raison pratique. Faire voir que l'intérêt

sensible n'est pas le seul et qu'il existe un intérêt supérieur capable de conformer la volonté à la loi de la raison, c'est l'objet même que Kant se propose en critiquant les motifs empiriques et leur prétention à être les seuls motifs de nos actes.

S'il existe un intérêt vraiment actif et pratique, ou, ce qui revient au même, s'il existe une obligation morale, un devoir cet intérêt sera supérieur par essence à tous les autres et devra les dominer. « Quant à l'idée de subordonner la raison pure pratique à la raison spéculative, conclut Kant, elle est inadmissible, car en définitive tout intérêt est pratique, et celui même de la raison spéculative est conditionnel, et n'est complet que dans l'usage pratique [1]. »

Telle est l'argumentation par laquelle Kant espère avoir établi le *primat de la raison pratique*. Cette argumentation, reproduite sous diverses formes par ses disciples et ses partisans d'aujourd'hui, est-elle concluante?

1. *Critique de la raison pure*, trad. Barni, p. 325-328.

II

CRITIQUE DE LA PRIMAUTÉ DE LA RAISON PRATIQUE

I. Il est un point que nous accorderons volontiers à ceux qui admettent la suprématie de la raison pratique. C'est que l'homme complet n'est pas celui qui seulement spécule, mais celui qui agit; c'est l'homme pratique. Le cercle de l'activité psychologique part du sentiment pour arriver au mouvement, et la connaissance est un intermédiaire. Il en résulte que si c'est l'*homme* qu'on veut considérer, et l'homme véritable, l'homme tout entier, il faut le considérer à la fois dans toutes ses puissances, il faut le voir sentant, pensant, agissant. Toute séparation de ses « facultés » est plus ou moins artificielle; l'homme de pure spéculation sans action est en quelque sorte un homme abstrait, et de même l'homme d'action sans spéculation. La psychologie et la morale doivent donc considérer le tout de l'homme, non pas seulement les parties. Dans les sciences objectives, le point de vue change. Le physicien, par exemple, recherche ce que sont les lois de la lumière indépendamment de nous; vous auriez beau lui dire que l'homme complet est l'homme moral, que la lumière doit être ce qu'il faut qu'elle soit pour l'homme pratique, que le monde physique doit être ce qu'il faut qu'il soit pour la moralité, il répondrait qu'il poursuit pré-

cisément l'objectif par l'élimination du subjectif, et que le point de vue pratique est ici un point de vue tout humain qui doit être subordonné au point de vue spéculatif dès qu'il s'agit de science. Dans la métaphysique, science à la fois subjective et objective, on ne peut entièrement éliminer le point de vue de l'action, car la métaphysique doit tout embrasser, tout concilier. Mais le rapport de subordination ou de suprématie qui peut exister entre la réalité des choses et notre volonté, c'est précisément le grand problème de la métaphysique; comment donc le supposer résolu dès le commencement au profit de la volonté humaine, de la volonté *morale?* Le problème métaphysique porte sur le fond des choses et sur la vraie place de l'homme dans le tout; la question métaphysique par excellence est donc de savoir si le *moral* est au fond des choses ou seulement à la surface. La nature semble dire *non*, la plus haute aspiration de l'homme dit *oui*. Il faut confronter l'une avec l'autre, critiquer, raisonner, induire et déduire; mais juger d'avance les systèmes métaphysiques par leur valeur morale, c'est prendre pour accordé ce qui est en question. Cette méthode commence par humaniser sans preuves la nature et ses puissances, par projeter du premier coup le subjectif dans l'objectif. L'anthropomorphisme moral, étendu à l'univers, peut être une hypothèse plausible *à la fin* de la métaphysique, mais on ne saurait l'ériger ni en *principe* ni en *méthode*.

Il résulte de là que le critérium de la valeur morale ne saurait être admis comme le critérium primitif de la métaphysique; c'est seulement un élément d'appréciation à considérer. La suprématie morale est une chose à démontrer, et non un principe de démonstration.

II. Les deux arguments essentiels des kantiens sont: premièrement, que *tout* intérêt, même celui de la spéculation, est pratique en définitive[1]; secondement, que l'in-

1. *Critique de la raison pure*, trad. Barni, p. 325-328.

térêt pratique *pur* ou intérêt *moral* est *supérieur* à tout.

Le premier de ces arguments repose sur l'ambiguïté du mot *pratique*, ambiguïté dont Kant abuse fréquemment dans tout le cours de son œuvre, malgré les distinctions qu'il a lui-même établies. Ce mot signifie tantôt l'*activité* en général, tantôt l'application du savoir par l'art et l'industrie, ou *technique*, tantôt enfin la *moralité*. Au premier sens, il est vrai de dire que tout intérêt, même spéculatif, est pratique, parce que la spéculation est encore une action, un exercice de l'activité intellectuelle. Nous irons même plus loin encore que Kant ; nous dirons que toute connaissance, au lieu de demeurer purement contemplative, tend à se tourner en action et en mouvement, parce que toute idée est une force qui tend à produire un effet pratique. Mais comment en conclure la primauté de la morale sur la métaphysique ? Prenons maintenant le mot de pratique en son second sens, qui signifie la science appliquée à l'art, ou, comme dit Kant, la *technique*. Est-il vrai alors de dire que tout intérêt soit pratique et technique, même celui de la spéculation ? On peut prendre intérêt à la science pour la science même, à l'activité de la pensée pour cette activité pure, où Aristote voyait avec raison une *joie* en même temps qu'un *acte*. En outre, il y a dans la spéculation un côté esthétique que Kant n'a pas vu ; la vérité nous intéresse par sa beauté propre. Non seulement l'intérêt intellectuel et esthétique de la spéculation n'est pas toujours subordonné à celui de l'application, mais on peut soutenir que le second dépend du premier. Même au point de vue pratique, l'intérêt principal réside dans la vérité de la connaissance, car la pratique n'est que de la connaissance appliquée, que de la pensée réalisée, et il faut que la connaissance soit d'abord *vraie* pour être ensuite *bonne* et *utile*. Quoi qu'il en soit, il n'y a en tout cela rien de *moral*. Aussi Kant reconnaît-il que, si toute pratique était une application du savoir à la réalisation d'un *objet*, d'un *but*, par des *moyens* appropriés, la philosophie pratique ne serait au fond que le prolongement ou le corollaire de la philoso-

phie théorique, sans distinction essentielle entre les deux. De là le troisième sens que Kant, pour maintenir cette distinction, donne au mot pratique : il entend par là la moralité proprement dite, c'est-à-dire une activité, une volonté qui n'agit plus selon les lois de la nature, mais selon les lois d'une liberté supra-naturelle[1]. En ce troisième sens, Kant n'a plus le droit de dire que tout intérêt, même celui de la connaissance, se ramène à un intérêt pratique, c'est-à-dire *moral*. L'intérêt de la spéculation, et cela résulte des explications mêmes de Kant, est la connaissance des choses selon les lois de la nature réelle et non pas exclusivement selon les lois de la liberté, en supposant que la liberté existe et qu'elle ait une action sur les choses (ce que d'ailleurs Kant n'admet pas, la liberté étant selon lui d'ordre purement supra-naturel et n'intervenant jamais dans la nature). Nous ne saurions donc accepter le premier argument de Kant en faveur de la morale, tiré de ce que tout intérêt, même scientifique et métaphysique, serait en définitive *moral*, puisque cet argument est en contradiction avec les prémisses mêmes de Kant, ne repose que sur l'ambiguïté des termes et passe d'un sens à l'autre entre les prémisses et la conclusion.

III. Reste le second argement, où on se borne à soutenir que l'intérêt moral l'*emporte* sur l'intérêt scientifique et métaphysique, qui doit, dès lors, *finalement*, s'y subordonner.

Mais qu'est-ce que Kant entend par l'intérêt moral ? Ne

1. « Si le concept qui détermine la causalité est un concept de la nature, les principes sont alors *techniquement* pratiques ; si c'est un concept de la liberté, ils sont *moralement* pratiques... Les préceptes moralement pratiques, qui sont entièrement fondés sur le concept de la liberté et excluent *toute participation de la nature* dans la détermination de la volonté, constituent une espèce toute particulière de préceptes ; comme les règles auxquelles obéit la nature, ils s'appellent véritablement des lois, mais ils ne reposent pas, comme celles-ci, sur des conditions sensibles : ils ont un principe supra-sensible, et ils forment *à eux seuls*, à côté de la partie théorique de la philosophie (qui renferme aussi la *technique*) une autre partie sous le nom de philosophie *pratique*. » (*Critique du jugement*, trad. Barni, t. I, p. 13 et 16.)

l'oublions pas, il entend la pure moralité *a priori*, « excluant toute participation de la nature dans la détermination de la volonté » et reposant sur la conception d'une liberté étrangère à la nature même. Considérons donc cette loi morale dans son fond et dans sa forme, et voyons si elle peut commander à la spéculation métaphysique.

En ce qui concerne le fond de la loi morale, Kant nous apprend qu'elle ne contient absolument rien qui appartienne à la nature et au monde sensible : la notion de la liberté, dit-il, pour notre connaissance, ne représente « qu'un principe négatif, une simple opposition à la nature ». En d'autres termes, la liberté, fond de la moralité, c'est ce qui n'est pas la nature, c'est le non-naturel, dont notre connaissance ne peut rien *déterminer* ni définir. — Comment alors un principe absolument indéterminé peut-il être l'origine d'un intérêt moral ? Comment, surtout, cet intérêt peut-il être supérieur : 1° à l'intérêt scientifique ; 2° à l'intérêt *métaphysique ;* 3° à l'intérêt techniquement pratique qui dérive du savoir pour les applications à l'art, à l'industrie, au bonheur des individus et des sociétés ? L'intérêt de la liberté ainsi entendue est tout négatif ; il ne peut être que l'intérêt que nous prenons à *nier* la nature, à lui opposer quelque chose, sans d'ailleurs pouvoir déterminer positivement cette chose. En d'autres termes, de même que le *noumène* est un concept purement négatif et limitatif, de même l'intérêt du nomène est purement négatif et limitatif par rapport à l'intérêt du monde des phénomènes. Admettre les choses en soi, c'est simplement dire : — La nature et la pensée qui la pense ne sont *peut-être* pas tout, car la pensée même peut penser une *négation de la nature*, négation qui est peut-être en soi un néant, mais qui est peut-être aussi la réalité dernière. — Que cette idée d'un autre monde (*possible* ou *impossible*, nous ne le savons pas), ait un intérêt, et même une force, comme toute idée de l'esprit, c'est ce que nous sommes loin de nier, et nous l'avons nous-même montré ailleurs. Il importe que

l'homme ne prenne pas le monde qu'il connaît pour le *tout*, pour un *absolu ;* le concept d'un autre monde possible est comme le *réductif* de l'attachement exclusif au monde actuel ; en limitant ce monde dans notre pensée, il le limite aussi dans notre désir et dans notre volonté. Il nous donne, en d'autres termes, le sentiment du *néant possible* de ce monde, par cela même d'un pouvoir problématique que nous pourrions avoir de modifier ce monde. Mais l'intérêt du noumène ne devient positif que quand on substitue à cette formule négative : *quelque chose qui n'est pas ce monde*, la formule positive : *quelque chose qui serait ce monde devenu meilleur*. Alors aussi, contrairement à ce que croit Kant, l'intérêt redevient naturel, non surnaturel ; ce qu'on conçoit alors, ce n'est plus le *noumène* abstrait, mais un *idéal* plus ou moins concret, et cet idéal est au fond la nature même embellie, l'humanité améliorée, c'est-à-dire plus intelligente, plus aimante et plus heureuse. Si nous prenons intérêt à cette idée, c'est parce que nous prenons *naturellement* intérêt à l'intelligence, à la puissance, à l'amour, qui sont les éléments du bonheur, c'est-à-dire les éléments de l'*intérêt* même et de l'intérêt *naturel*. Il n'y a plus là rien de mystique. Dès lors aussi un pareil intérêt, à la fois intellectuel et esthétique, ne peut plus être opposé à la nature entière, y compris nous-mêmes, ni au concept de la nature, ni à la connaissance spéculative ; celle-ci en fait au contraire le fond, car l'idéal est, en définitive, une *spéculation* sur l'avenir possible de la nature et de l'homme, fondée sur une connaissance plus ou moins complète de leur constitution actuelle ; l'idéal est une hypothèse métaphysique, en même temps qu'esthétique. Conséquemment la métaphysique domine la morale, au lieu d'être soumise à sa suprématie.

En un mot, la seule chose qu'on puisse réellement opposer à la *nature*, c'est un intérêt mystique, produit par la conception d'un monde mystique ; mais, dans ce cas, le monde des noumènes ou monde inconnaissable étant indéterminé, on ne peut savoir s'il est supérieur ou

inférieur à la nature ; par conséquent l'intérêt pratique du monde inconnaissable ne peut être dit ni supérieur ni inférieur en soi à l'intérêt pratique du monde actuel ; et il est même pour nous plutôt inférieur que supérieur, car le monde des phénomènes a l'avantage d'être connu et certain, tandis que le reste est inconnu, inconnaissable et incertain. Il faut donc toujours en revenir à un intérêt naturel, humain, social, cosmique, qui, loin de commander à la spéculation scientifique ou métaphysique, est au contraire lui-même l'application pratique de nos connaissances ou de nos hypothèses sur la nature et sur l'humanité.

IV. Puisque le fond de la moralité *pure* et *absolue* demeure indéterminé, les kantiens se rejetteront sur la forme même de la loi morale et sur l'intérêt supérieur qui s'attache à cette forme, comme telle.

La forme de la loi morale est, selon Kant, l'impératif catégorique, c'est-à-dire un commandement indépendant de toute matière déterminée. Tel est le devoir *pur* et *absolu*. Si nous sommes ainsi en possession d'un commandement sans réplique, d'une loi catégorique, il existera par cela même une nécessité pratique au moyen de laquelle nous pourrons déterminer aussi ce qui est nécessaire en métaphysique. Nous sortirons alors de l'ambiguïté et de l'incertitude qui sont inhérentes au monde intelligible tant qu'on demeure dans la spéculation. Nous dirons : le monde intelligible est pratiquement nécessaire, donc il est aussi pratiquement certain ; par conséquent, il n'y a de métaphysique certaine que celle qui dérive de la moralité et de ses conditions.

Cet argument suppose, d'abord, qu'il existe une forme de devoir et d'impératif absolument indépendante de toute matière, et c'est là un formalisme que nous ne saurions admettre[1] ; puis, que la forme impérative de la moralité est certaine apodictiquement, comme dit Kant,

1. Voir notre *Critique des systèmes de morale contemporains*.

alors même que le fond nous échappe en entier; ou encore, comme le dit Kant dans sa Logique, que le devoir est un « axiome ». Or, cette prétendue certitude d'un devoir tout *formel* nous semble insoutenable. Nous ne trouvons pas en nous de *forme* catégoriquement impérative en tant que telle, qui serait comme un vide aspirant à se remplir et demandant un contenu. De plus, la condition réelle du devoir, la liberté est, selon Kant, incertaine, et cette incertitude s'étend nécessairement sur le devoir même. La liberté, comme tout noumène, est un simple *problème*, une simple *limite* possible au monde de la science : *peut-être* sommes-nous libres dans un monde inconnaissable ; *peut-être* le monde de la nécessité n'est-il pas tout et est-il *limité* par un monde qui *n'est pas nécessité ;* — notion toute négative qu'exprime le mot en apparence positif de liberté. A ce « peut-être » s'en ajoute un autre : *peut-être* les *lois* de la nature, c'est-à-dire de la nécessité, ne sont-elles pas tout, et peut-être y a-t-il une loi du *non-nécessité,* une loi du *non-naturel*, une loi de la *liberté,* qui serait le *devoir*. Ce *peut-être*, dans le kantisme, est encore plus problématique que les autres; il devient même une spéculation aventureuse, disons le mot, illégitime, sur la nature des noumènes. En effet, comment comprendre que le non-nécessité ait une loi, quelque chose qui le lie et lui impose une nécessité d'un nouveau genre? Comment la loi nouménale, c'est-à-dire simplement cette chose indéterminée et indéterminable qui n'est pas la nécessité phénoménale (seule détermination que l'on en puisse fournir), peut-elle recevoir la détermination appelée *loi, règle, nécessité d'agir* en tel sens déterminé, *devoir?* Si nous sommes vraiment libres quelque part de cette liberté transcendante, la loi doit s'évanouir à cette hauteur, comme tout ce qui rappelle les déterminations et nécessités de la nature. L'idée d'un *loi de la liberté*, au lieu d'être *apodictiquement certaine*, est donc ce qu'il y a de plus incertain; elle est plus problématique encore que la *liberté* même. Bien plus, c'est un concept illégitime,

parce qu'il constitue une détermination positive d'une idée qui, d'après Kant, doit demeurer indéterminée ; c'est une détermination du noumène. Enfin, cette détermination même est contradictoire, car elle revient à chercher quelque nécessité servant de loi à ce qui est, par définition, le non-nécessité.

Laissons donc l'idée d'une *loi de la liberté* pour passer à l'idée d'une *liberté-loi*. C'est peut-être, en effet, la liberté même qui est loi, non pour soi, mais pour le reste : le *devoir* n'est peut-être que la loi imposée par la liberté au monde des nécessités. Sous cette forme, le devoir cessera-t-il d'être problématique ?

Comment ce qui est x, ce qui n'est connu que comme négation du connu et même du connaissable, — et comme négation purement *possible*, — comment ce simple point d'interrogation peut-il constituer une loi déterminée et déterminante pour quelque autre chose? Le premier terme du rapport, x, ne peut nous fournir une loi.

Et le second terme, c'est-à-dire le monde? — Il a déjà sa loi, puisque ce terme, c'est la nature, la nécessité même; et cette loi est une loi de nécessité, par cela même incompatible avec une loi qui proviendrait du non-nécessité.

Les deux termes demeurent donc chacun à part, l'un dans son vide insondable, le *non-nécessité* $= x$, et l'autre dans sa réalité connaissable, la *nécessité de la nature*. Le seul rapport possible entre les deux, c'est celui que nous avons déjà indiqué ; il consiste à nous faire simplement nous poser cette question, à nous faire élever simplement ce doute : — Qui sait si les lois de la nécessité sont tout et s'il n'y a pas autre chose de possible, de réel même ?

Ce doute, selon nous, est nécessaire à élever, ce doute est de haute importance morale, il est une condition de la morale même ; il est la *mise en question* de tous les intérêts sensibles, il prépare leur *mise en accusation ;* mais, *à lui seul,* il ne saurait constituer une *loi,* un *impératif catégorique*, un *devoir*. Non seulement il n'a pas pour fond et *matière* quelque bien saisissable à opposer aux biens sensibles, mais il n'a aucune *forme* qui puisse

établir un *commandement :* une interrogation n'est pas un ordre. Je demande à la nature : — Es-tu le tout de l'être réel ou possible ? mais je ne puis encore lui dire : Sois autre que tu es, — et encore moins : — Ne sois pas. Le mystère n'est pas une règle ; le silence éternel de l'abîme n'est pas un commandement ; ses ténèbres insondables ne sont pas une lumière capable de guider positivement notre vouloir. Tout ce que nous pouvons faire sur le bord du gouffre, c'est d'hésiter, de douter, de nous arrêter. Une idée spéculativement limitative de toutes les autres idées, et hypothétique, ne peut avoir pratiquement qu'une action limitative et restrictive, qui a besoin, comme complément, de l'action persuasive d'un idéal déterminé.

Serons-nous plus heureux en nous représentant la forme de l'impératif comme quelque chose d'*universel ?* Mais d'abord, qui nous dit que le noumène soit universel? — Comment savoir que cette détermination convient à ce qui est non-déterminé, à moins qu'on ne fasse de l'universalité même une sorte d'indétermination absolue, qui n'aura plus rien de moral ? L'intérêt que nous prenons à l'universel, c'est l'intérêt que nous prenons à l'univers, dont nous sommes membres, dont nous sommes citoyens ; c'est un intérêt naturel, et non supra-naturel. L'universalité purement *logique* ne nous intéresse que logiquement, comme êtres capables de généraliser, et cet intérêt logique est encore un intérêt *naturel*. Pour que l'universalité devienne morale, il faut qu'elle soit l'universalité d'un *bien* pour l'universalité des êtres : purement formelle, elle ne peut plus prétendre à cet intérêt supérieur que Kant lui attribue par rapport à la spéculation.

A vrai dire, toutes ces idées de noumène, de monde inconnaisssable, d'universalité, sont des idées éminemment spéculatives : ce sont les derniers objets de la spéculation même. Leur intérêt est tout spéculatif, et ne devient pratique que par l'intérêt intellectuel et esthétique qui s'attache à des idées spéculatives pour un être pensant. Elles sont des perspectives ouvertes sur un horizon infini, immense, inaccessible : elles nous ravissent à nous-mêmes

comme la vue de l'espace sans bornes du haut d'une montagne ; par cela même elles nous *désintéressent* de notre moi sensible pour nous faire vivre d'une vie tout intellectuelle. Elles ont, en conséquence, une valeur morale ; mais elles n'ont pas un intérêt supérieur à celui de la spéculation, n'étant elles-mêmes, en quelque sorte, que des sommets de spéculation.

Le monde intelligible se réduit, selon Kant, à la forme d'un objet inconnu. De quel droit donnerons-nous à cet objet inconnu le nom de bien et d'*idéal?* Qui sait si ce n'est pas le contraire même de l'*idéal?* Mais surtout, comment en déterminer la forme, par le simple *retranchement* de tout ce qui est déterminé, à moins que ce ne soit la forme d'un simple point d'interrogation : ? On a essayé, pourtant, malgré ces difficultés, de concilier la méthode des alexandrins et des kantiens. Supposons-nous transportés dans le monde supra-sensible, de Kant, a-t-on dit ; que resterait-il alors de nous ? — A nous considérer d'abord individuellement, il est clair que tous nos appétits et besoins physiques disparaîtraient avec notre corps, qui est la condition de notre existence dans le monde. Par suite, plus de succession, de diversité dans notre sensibilité. — Oui, mais resterait-il une sensibilité quelconque ? Nous n'en pouvons réellement rien savoir et nous ne devons répondre que : *peut-être*. Or, comme je n'ai qu'une idée négative de cette sorte de sensibilité sans corps, je n'en puis rien tirer de positif relativement à ma sensibilité actuelle, sinon le principe suivant : — Tous nos plaisirs et, en général, tous nos sentiments à nous connus sont purement relatifs, et il y a peut-être une existence absolue dont la sensibilité a pour nous la forme de la non-sensibilité. Que faut-il faire alors ? Je n'ai le choix qu'entre deux conséquences pratiques : ou jouir de mes plaisirs relatifs sans m'inquiéter de la sensibilité absolue, qui est pour moi comme si elle n'existait pas, ou tendre à l'insensibilité, comme certains sages indiens. Sensualisme ou mysticisme, ou les deux à la fois, — ce qui d'ailleurs n'est pas incompatible. De même pour l'intelligence et la volonté. Dans

notre monde sensible, disent les kantiens, nous ne pouvons rien voir ni vouloir que partiellement et successivement; or, cela n'aurait pas lieu si notre intelligence n'avait pas pour objet des choses répandues dans l'espace et dans le temps : nous continuerions alors à *penser* et *à vouloir*, mais sous la forme de l'unité absolue. — Voilà précisément le problème : continuerions-nous à penser et à vouloir quand toutes les conditions à nous connues de la pensée et de la volonté seraient supprimées? Entre la « pensée pure » ou la « volonté pure » qui resterait et le néant de toute pensée ou de toute volonté, quelle est pour nous la différence? Notre individualité serait absorbée dans l'unité absolue des mystiques, qui n'est, selon Kant lui-même, qu'une hypothèse de l'ontologie la plus hasardeuse.

Si maintenant, pour continuer à nous représenter ce monde non représentable, nous considérons non plus l'individu en lui-même, mais les divers individus dans leur rapport mutuel, nous voyons toutes les distinctions individuelles disparaître dans le monde intelligible. — Sur quoi en effet, disent les kantiens, repose la distinction des individus? Sur le corps. La conscience même de chacun de nous ne se distingue de la conscience d'autrui que par un assemblage particulier de déterminations de toute sorte, lesquelles sont toutes relatives à notre situation dans le monde sensible. Par conséquent, si on élimine de notre conscience toute condition sensible, on détruit toute distinction entre les individus. Que reste-t-il alors? « L'Unité ». De même que la distinction des consciences, la distinction des volontés disparaît, car ce qui constitue notre vouloir personnel, c'est son opposition à l'objet voulu, à la volonté d'autrui, à la matière sur laquelle il s'exerce. Supprimez toutes les conditions sensibles, ma volonté ne fait plus qu'un avec la vôtre. C'est même dans cette unité que consiste, selon les kantiens, la *liberté intelligible*. Je suis libre quand je n'ai plus de volonté propre. En un mot, concluent les kantiens, nous ne pouvons nous faire aucune idée déterminée de notre existence

supra-sensible et la raison en est que toute détermination disparaît avec le monde sensible. — A la bonne heure, mais nous demanderons de nouveau comment nous pourrons exprimer, par des actions déterminées, une existence tellement indéterminée. Nous sommes réduits au nirvâna des bouddhistes et de Schopenhauer, à l'absence de vouloir et de pensée individuelle : l'anéantissement du monde devient le but suprême du monde.

V. En résumé, ni dans le fond ni dans la forme, l'impératif catégorique, conçu à la manière de Kant, ne peut être posé comme un principe suprême auquel la spéculation devrait se subordonner. Son *fond*, nous l'avons vu, est absolument indéterminé et indéterminable : l'*intelligible*, malgré l'étymologie du mot, est pour Kant ce dont nous ne pouvons nous former aucun concept, ce dont nous n'avons aucune intelligence positive ; c'est donc un pur vide au delà de ce monde, « *vacuum* ». La *forme* d'universalité que Kant lui attribue est, ou illégitime dès qu'elle *prend* un sens positif, ou toute négative (comme l'universalité de l'être égal au non-être); c'est donc encore l'universalité du vide et de l'inconnaissable. Dès lors, nous ne pouvons rien placer dans ce vide pour le remplir, ni Dieu, ni l'immortalité, ni la liberté même (si on l'entend dans un sens positif).

De deux choses l'une : ou il n'y a point de loi purement *formelle* et absolue commandant une obéissance étrangère à toute considération de bien réel, et alors nous n'avons pas de principe moral différent des objets suprêmes de la métaphysique et de la science, ni capable de commander à la métaphysique et à la science. Ou il y a en effet une loi purement formelle qui commande par sa seule forme, indépendamment de toute matière, et alors nous n'avons plus qu'à obéir sans rien demander au delà, sans même rien *postuler*, ni Dieu, ni immortalité, ni quoi que ce soit qui puisse rattacher notre intérêt propre à une loi de désintéressement absolu, à une loi sans condition, sans promesse, sans compensation. Si le monde intelligible

demeure pour la théorie absolument indéterminé et indéterminable, comment, sans se contredire, y *postuler* telles et telles déterminations précises au nom de la morale? Nous ne pouvons savoir ou conjecturer si l'Inconnaissable est la *cause* du monde connaissable, ni s'il est sa *substance*, car les idées de cause et de substance n'ont de valeur, selon Kant, que dans leur application au monde des phénomènes, et Kant rejette toute conjecture sur les choses en soi; nous pouvons encore moins savoir si l'inconnaissable est *liberté* plutôt que *nécessité*, à moins qu'on n'entende par liberté une simple négation de tous les modes d'activité connus et connaissables, un simple *vide;* saurons-nous davantage si le grand X est bon ou mauvais, s'il est moral, immoral, indifférent? Saurons-nous s'il est dieu, ou matière indéterminée, ou abîme de l'être, ou abîme du non-être ? Pour arriver à déduire de la moralité la liberté, le souverain bien, l'immortalité et enfin Dieu, Kant est obligé de se livrer aux spéculations métaphysiques qu'il avait déclarées absolument injustifiables. Il aura beau dire qu'inadmissibles pour la connaissance, elles sont admissibles pour la pratique, il faut bien qu'il donne des raisons, et des raisons spéculatives, soit probantes, soit simplement probables, pour arriver à concevoir un Dieu rémunérateur et vengeur, soutien de notre moralité et garant de notre immortalité. Si ses raisons sont bonnes, elles doivent avoir un sens et une valeur en théorie comme en pratique; si elles n'ont aucune valeur théorique, pas même une simple probabilité, comment pourront-elles acquérir tout d'un coup une certitude pratique? Kant a beau se défendre de spéculer et de faire de la métaphysique, il spécule, il est métaphysicien; il n'a fait que changer le centre de perspective par rapport auquel il coordonne ses spéculations : au lieu de rechercher ce qui est, il cherche ce qui devrait être pour contenter à la fois notre moralité désintéressée et notre désir intéressé du bonheur : c'est de la métaphysique anthropocentrique, mais c'est toujours de la métaphysique. Nous ne pouvons donc, dans le kantisme, faire

un seul pas hors de l'idée nue du devoir; nous ne pouvons y ajouter aucune des idées métaphysiques déclarées par Kant illégitimes au nom de la spéculation, puis légitimes au nom de la pratique; nous ne pouvons fonder sur la morale aucune espèce de métaphysique, pas même symbolique ou mythique, à moins que nous ne voulions faire sciemment de la poésie et du rêve. Mais alors, ce ne sera plus la primauté de la morale sur la métaphysique, ce sera la morale subsistant seule, sans appui, sur les ruines de toute métaphysique. Au lieu d'un lien de « subordination », que cherchait Kant, nous aurons la destruction de l'une au profit apparent de l'autre. — Apparent, dis-je, car, du moment où le devoir, dépourvu de tout fond métaphysique et psychique, sera réduit à une forme pure et vide, on ne tardera pas à y voir un dernier fantôme de la spéculation; et ce fantôme s'évanouira comme tout le reste. Donc, en dernière analyse, ou il n'y a ni métaphysique ni morale proprement dite (distincte de la physique des mœurs), ou il y a une métaphysique et une morale qui en est l'immédiate application à la volonté. La primauté véritable appartient donc à la métaphysique, puisque son existence rend la morale possible et que sa non-existence entraîne la ruine de toute morale distincte de la physique.

Au fond, en admettant le devoir avec la liberté qu'il suppose, avec ses caractères *a priori*, absolu, impersonnel, universel, éternel, les kantiens s'appuient sur un système particulier de métaphysique plus ou moins latente, pour juger ensuite les autres systèmes de métaphysique. Il est clair que, si on commence par admettre la moralité absolue des kantiens, ou encore celle des spiritualistes, on sera forcé ensuite d'admettre la métaphysique de Kant, qui y était enveloppée, ou celles des spiritualistes, mais la question est précisément de savoir jusqu'à quel point la moralité kantienne ou spiritualiste est certaine, c'est-à-dire s'il existe un devoir *pur, absolu, spirituel* et *divin*, et indépendant de toute matière. Commencer par l'affirmer et prétendre qu'on a ainsi établi la primauté de la morale

sur la spéculation, c'est se leurrer soi-même : on a simplement admis, sans preuve, la primauté de la métaphysique criticiste ou spiritualiste sur toutes les autres métaphysiques. « Suprématie de mon système sur le vôtre», voilà en termes plus familiers la *primauté de la raison pratique.*

En réalité, il n'y a point de *suprématie* en philosophie, sauf celle de la logique, qui est toute subjective, toute formelle et qui constitue vraiment un domaine neutre. Une suprématie autre que de forme logique, la primauté d'un principe concret, c'est au fond un *absolu,* et toute doctrine qui l'accepte est un absolutisme.

La seule question importante, c'est celle de la méthode et de l'ordre qui doit exister entre les problèmes ; or, la logique veut qu'on aille des principes aux conséquences ; tout revient donc à savoir si le devoir est un principe ou une conséquence de l'idée normale que toute intelligence se fait de la volonté humaine et de son rapport avec l'univers. C'est à chacun d'apprécier les raisons pour et contre, sans que personne puisse mettre en avant une « suprématie ». La recherche du *primat* est, en dernière analyse, aussi illusoire que celle du *critérium* absolu de la vérité, avec laquelle d'ailleurs elle se confond.

III

LA SCIENCE REPOSE-T-ELLE SUR DES POSTULATS MORAUX

I. Les disciples de Kant, en Allemagne et en Angleterre comme en France, ont érigé la méthode du maître en méthode d'apologie morale et religieuse. Cette méthode consiste à postuler une série continue d'actes de foi, réclamés par la raison pratique, de manière à vous conduire insensiblement de la foi naturelle à la foi morale et de la foi morale à la foi religieuse. Le dernier résultat est un *pari en faveur* de tel ou tel système, soit métaphysique soit religieux. — Du moment, disent les partisans de la méthode morale, où vous sortez de la simple affirmation d'un état de conscience présent, comme votre plaisir actuel, votre douleur, votre sensation de saveur, de son, de lumière, vous êtes obligé de faire des actes de foi, des *postulats* pratiques, qui se trouvent ainsi nécessaires à la théorie même. Comment démontrerez-vous que vous existiez hier, que vous existiez il y a une heure, une minute, une seconde, un dix-millionième de seconde? Le souvenir que vous en avez n'est qu'un état de conscience actuel, réduit à l'infiniment petit de l'instant présent, de cet instant qui, comme disait Platon, meurt et renaît tout à la fois. Vous postulez donc votre existence passée : premier acte de foi. A plus forte raison postulez-vous votre existence future : démon-

trez-moi que vous existerez dans une minute, dans une seconde ! Vous *voulez* exister dans l'avenir, vous croyez à votre existence dans l'avenir, vous pariez pour cette existence, second acte de foi. Que sera-ce quand il s'agira de l'existence des autres êtres? Comment opérerez-vous ce fameux passage du moi au non-moi? Vous postulez l'existence du monde extérieur, vous pariez pour cette existence ; troisième acte de foi. Et non seulement vous admettez sans démonstration l'existence d'objets matériels, mais encore, par un prodige bien plus grand, vous postulez l'existence d'autres êtres sentants et pensants, d'autres consciences ! C'est pour le coup que vous êtes incapables d'expliquer par l'expérience seule la croyance à la réalité d'une conscience étrangère, car comment auriez-vous l'expérience de ma propre conscience, puisque jamais vous ne pourrez passer en moi? C'est même sur cette affirmation de la conscience d'autrui, qui dépasse notre expérience propre, que plusieurs nouveaux métaphysiciens d'Angleterre, Clifford, Barratt, Lewes, font reposer leur métaphysique : ils lui ont donné le nom expressif de « *Métempirique* », c'est-à-dire science de ce qui dépasse l'expérience. Et le principe de toutes leurs constructions est celui même que nous venons d'énoncer : l'expérience proprement dite ne peut atteindre que *nos* états de conscience, jamais ceux d'autrui : donc l'affirmation des autres consciences est *transcendante*, et tout homme qui croit à l'existence de ses semblables pose, sans s'en douter, la base même de la métaphysique. Un vrai positiviste, un vrai empiriste serait réduit à dire : « moi seul j'existe », ce qui constitue cette sorte d'égoïsme intellectuel appelé par les Anglais « solipsisme ». En croyant que j'existe, vous faites donc un postulat; et sous ce postulat métaphysique, que renferme cette parole tout ensemble si familière et si étonnante, adressée aux autres hommes : « *vous existez* », Fichte découvrira un postulat moral : — Si je crois à votre existence, vous dira-t-il, c'est parce que j'ai des devoirs envers vous, et que je suis moralement obligé

de vous croire existant. Plus généralement, c'est le devoir qui me fait croire à la réalité du monde extérieur? « A cette question que je me suis faite souvent : le monde dont j'ai en moi la *représentation* a-t-il une existence réelle ? je ne saurais trouver une réponse plus inaccessible à toute objection que la suivante : — En moi je trouve la conscience de certains devoirs auxquels je ne pourrais concevoir d'*objet*, que je ne saurais mettre en pratique ailleurs que dans un monde identique à celui dont j'ai la représentation. Ce monde *existe* donc. Ce monde est pour moi l'objet du devoir, la sphère où s'accomplit le devoir. » Bien plus, ajoute Fichte, ma réalité propre a besoin d'être soutenue par la réalité de mes devoirs pour ne pas être suspecte d'être une ombre et un fantôme : « La raison spéculative a ses racines dans la raison pratique. Comme ce sont les lois régissant nos actes dont nous avons la certitude immédiate, et qui nous donnent en même temps la certitude du monde extérieur, il en résulte que nous soustraire à ces lois, ce serait anéantir du même coup et le monde et nous-mêmes. C'est donc la loi morale qui nous a tirés du néant ; c'est la loi morale qui nous empêche seule d'y retomber. » Fichte, en suivant cet ordre d'idées, aboutit même à renouveler, sous une forme morale, le vieil *argumentum ex bacillo*. « Un homme se rencontrerait-il qui, sérieusement, voulût nier sa destination morale, la réalité du monde extérieur, de son existence et de la terre ? Faites sur lui l'application de son propre système. Pendant quelques instants traitez-le comme s'il disait vrai, comme s'il était bien certain qu'il n'existe pas ou qu'il n'est du moins qu'une matière inerte. La plaisanterie ne sera pas longtemps de son goût ; il ne tardera pas à s'écrier que vous ne *devez* pas agir envers lui comme vous le faites. Que vous ne le devez pas ! ce sera tout à la fois confesser votre existence et la sienne, et mieux encore, prétendre qu'à son égard certains devoirs vous ont été imposés. » — Ainsi donc, selon Fichte, c'est uniquement dans le monde moral, dans la sphère du devoir, non dans la sphère des faits ou phénomènes, que nous pouvons con-

juguer le verbe : *je suis*, *tu es*, *il est*, qui dépend du verbe : *je dois être, tu dois être, il doit être*. « C'est de la conscience morale que découle toute vérité. »

Les actes de foi qui précèdent en amènent facilement un autre qui les embrasse tous : le postulat d'une réalité suprême d'où dérive la loi morale, d'un être qui est la loi vivante : c'est le Dieu de Kant, le *Moi* universel de Fichte, la *Conscience universelle* des nouveaux métaphysiciens anglais. Ce postulat se retrouve, selon eux, dans toutes les affirmations relatives non seulement à l'ordre moral, mais même à l'ordre de la nature. Vous admettez l'uniformité des lois de la nature, principe même de la science, — c'est un article de foi. La science commence par une croyance, qui est au fond la croyance à l'Esprit universel, à l'Intelligence omniprésente. Eh bien, puisque nous passons ainsi d'acte de foi en acte de foi, puisque la science même dépend de postulats et vient y suspendre à la fin la chaîne de ses raisonnements, puisque la morale est tout entière une foi à l'invisible devoir, pourquoi hésiteriez-vous à risquer un dernier pas, auquel vous invitent, avec Pascal, les nouveaux apologistes de la religion? Vous faites sans cesse un acte de foi dans l'uniformité de la nature, pourquoi n'en feriez-vous pas un dans les exceptions divines à cette uniformité, dans les *miracles?* Pourquoi ne pas croire à l'incarnation, à la rédemption ? Un acte de foi en plus ou en moins n'est pas pour vous épouvanter. — Et c'est ainsi que, par une méthode insinuante, par un mouvement doux, mais irrésistible, on amène peu à peu le croyant de la foi naturelle à la foi scientifique, de la foi scientifique à la foi morale, de la foi morale à la foi religieuse. C'est une conversion progressive qui finit par vous jeter à genoux devant le tabernacle : « Faites comme si vous croyiez, et la foi vous viendra ». En somme, le système d'apologie est toujours le même : vous induire d'abord à douter de tout pour vous faire croire à tout.

Sans aller aussi loin que Fichte, M. Renouvier admet

cependant que le libre arbitre produit la certitude, avec le devoir pour critérium, et que des postulats se retrouvent ainsi sous nos certitudes prétendues.

La théorie de M. Renouvier est celle de son ami Jules Lequier, dont il a publié pieusement les beaux fragments sur la *Recherche d'une première vérité*. Cette première vérité, comme nous allons le voir, n'est autre chose qu'un acte de foi libre. Un jour, dans le jardin paternel, au moment de prendre une feuille de charmille, Jules Lequier encore enfant s'émerveilla tout à coup de se sentir, à ce qu'il lui semblait, « le maître absolu de cette action, si insignifiante qu'elle fût : faire ou ne pas faire! » — Une même cause, moi, capable au même instant, comme si j'étais double, de deux effets tout à fait opposés!» — Jules Lequier allait mettre la main sur la branche et « créer de bonne foi », comme il dit, « un mode de l'être », quand il leva les yeux et s'arrêta à un léger bruit qui sortait du feuillage. Un oiseau effarouché avait pris la fuite. S'envoler, pour l'oiseau, ce fut périr : un épervier qui passait le saisit au milieu des airs. « C'est moi qui l'ai livré », se dit alors l'enfant avec tristesse. Puis, se mettant à réfléchir sur l'enchaînement des choses, il en vint à se demander si, contrairement à sa première impression, cet enchaînement n'était pas fatal, si l'acte qui lui avait d'abord paru libre, et qui avait eu cette conséquence inattendue, n'avait pas été lui-même déterminé par la série sans fin de tous les événements antérieurs. Il eut la vision du déterminisme universel, « semblable à l'aube pleine de tristesse d'un jour révélateur » : il se vit, au delà même de ses souvenirs, dans son germe déposé à son insu en un point de l'univers ; puis, dans les perspectives de la mémoire de lui-même, qu'il prolongea des perspectives supposées de sa mémoire future, il s'apparut « multiplié en une suite de personnages divers », dont le dernier, s'il se tournait vers les autres un jour, à un moment suprême, et leur demandait : « Pourquoi ils avaient agi de la sorte » ? les entendrait de proche en proche en appeler sans fin les uns aux autres. Il était donc irresponsable, e

la force personnelle qu'il avait cru avoir en lui n'était que la force universelle. S'il la sentait à son passage, c'est qu'elle le submergeait d'une de ses vagues, cette force occupée à entretenir le flux et reflux de l'univers. Une seule idée, celle de la nécessité absolue, infinie, éternelle, envahit alors sa pensée, avec cette conséquence terrible : le bien et le mal confondus, égaux, fruits nés de la même sève sur la même tige. « A cette idée, qui révolta tout mon être, je poussai un cri de détresse et d'effroi : la feuille échappa de mes mains, et comme si j'eusse touché l'arbre de la science, je baissai la tête en pleurant. Soudain je la relevai ; ressaisissant ma foi en ma liberté par ma liberté même, sans raisonnement, sans hésitation, je venais de me dire, dans la sécurité d'une certitude superbe : cela n'est pas, je suis libre. Et la chimère de la nécessité s'était évanouie, pareille à ces fantômes formés pendant la nuit d'un jeu de l'ombre avec les lueurs du foyer, qui tiennent immobile de peur, sous leurs yeux flamboyants, l'enfant réveillé en sursaut, encore à demi perdu dans un songe : complice du prestige, il ignore qu'il l'entretient lui-même par la fixité du point de vue ; mais, sitôt qu'il s'en doute, il le dissipe d'un regard au premier mouvement qu'il ose faire. »

A ces paroles éloquentes et enflammées, à cette sorte de coup de la grâce, on reconnaît la race des Pascal. Comme Pascal, Jules Lequier finit par se mettre en face d'un dilemme ; comme Pascal, il en sort par une espèce de *pari*, par un « choix libre » en faveur d'une des thèses. « Définitivement, conclut Lequier, deux hypothèses : la liberté ou la nécessité. *A choisir entre l'une et l'autre*, avec l'une ou avec l'autre. Je préfère affirmer la liberté et affirmer que je l'affirme au moyen de la liberté. Mais je renonce à imiter ceux qui cherchent à affirmer quelque chose qui les *force* d'affirmer... J'embrasse la certitude dont je suis l'*auteur*. Et j'ai trouvé la *première vérité* que je cherche ». C'est donc bien un acte de foi libre et individuelle qui, dans cette doctrine, constitue ce qu'on appelle la première *vérité*.

M. Renouvier, généralisant la théorie, a étendu le « dilemme de Jules Lequier » à la philosophie entière. Dans sa classification des systèmes philosophiques, M. Renouvier les représente comme logiquement réductibles à deux, entre lesquels nous devons choisir librement. L'un de ces systèmes ramène tout aux lois de la nature, éternellement existante, immense, se développant par une évolution sans commencement et sans fin, en vertu d'un déterminisme universel dont nos idées elles-mêmes et nos volitions font partie. L'autre système prend pour point de départ la conscience et construit l'univers d'après ses formes ou ses lois, « comme un ensemble fini d'existences finies, ayant eu un premier commencement et pouvant encore produire, par des actes de libre arbitre, des commencements premiers de phénomènes, en conformité ou en opposition avec la loi du devoir ». Appelons la première doctrine le système naturaliste, la seconde le système moral; tout se réduit en somme à savoir si, oui ou non, il existe seulement un ordre naturel, ou s'il existe aussi un ordre moral auquel l'ordre naturel est subordonné. Or c'est précisément ce que, selon M. Renouvier, nous ne pouvons pas *savoir* de science certaine ni même induire par voie de probabilité scientifique. Nous ne pouvons que croire ou ne pas croire librement à l'existence et à la valeur de l'ordre moral. Dans cette alternative, M. Renouvier ne voit d'autre moyen de décision que le « pari » volontaire, soit pour, soit contre : aussi son dernier livre aboutit-il tout entier au dilemme de Lequier, résolu par ce qu'il nomme le « pari moral ».

Il a soin d'ailleurs d'opposer ce pari, tel qu'il l'entend, à celui de Rousseau et à celui de Pascal. On sait qu'un jour Rousseau, tout en rêvant à l'enfer, s'exerçait machinalement à lancer des pierres contre les troncs d'arbres. Au milieu de ce bel exercice, il s'avise de faire une sorte de pari et de pronostic pour se tirer d'inquiétude. « Je me dis : je m'en vais jeter cette pierre contre l'arbre qui est vis-à-vis de moi; si je le touche, signe de salut; si je le manque, signe de damnation. Tout en disant ainsi, je jette

ma pierre d'une main tremblante et avec un horrible battement de cœur ; elle va frapper au beau milieu de l'arbre ; ce qui n'était vraiment pas difficile, car j'avais eu soin de le choisir fort gros et fort près. Depuis lors, je n'ai plus douté de mon salut. » Voilà donc une foi fondée sur un lien arbitrairement établi par l'imagination entre le mouvement de la pierre et le salut de Rousseau ! Cette foi semble avec raison à M. Renouvier un exemple de « vertige mental ». C'est en effet une « impulsion subjective irréfléchie », comme celle qui nous fait nous jeter dans un précipice sous l'influence de la sensation même que nous en avons. Le pari de Pascal, lui, était moins absurde. Pascal établissait un lien non plus entre le jet d'une pierre et le salut, mais entre les pratiques de la religion catholique et le salut. Une fois ce lien admis, Pascal nous enferme dans son célèbre dilemme : « Pariez contre, vous risquez de perdre une éternité bienheureuse ; pariez pour, vous ne risquez de perdre que quelques plaisirs fugitifs ; vous devez donc parier pour ». Par malheur, le lien entre la pratique du catholicisme et le salut éternel n'aurait pu être établi que par une critique préalable des témoignages en faveur de la révélation chrétienne. Pascal s'en dispense ; par conséquent le pari qu'il propose n'est pas plus nécessaire qu'un pari du même genre proposé par un mahométan ou par un bouddhiste. En l'absence de toute critique des témoignages, c'est chose aussi arbitraire de dire : « Prenez de l'eau bénite, allez à la messe, et vous serez sauvé », que de dire : « Frappez cet arbre d'une pierre, et vous serez sauvé ».

Dans le pari de Pascal, M. Renouvier reconnaît cependant un fond de vérité mal interprétée, un procédé de méthode morale mal appliqué. Il ne faut, dit-il, que généraliser convenablement la méthode, la faire porter sur des objets d'un ordre universel, l'appliquer à des « données nécessaires de l'esprit humain ». Pour cela, faisons porter le pari sur l'existence ou la non-existence d'un ordre moral dans le monde. Le pari devient alors vraiment « forcé », et nous pouvons dire avec Pascal : « Vous êtes

embarqué » ; car, en agissant, nous ne pouvons pas ne pas prendre parti pour ou contre cet ordre moral. L'abstention même serait encore ici une action. Si des lois d'ordre moral existent, « un positiviste aura parié contre, en son indifférence, aussi bien qu'il eût fait en sa négation formelle ; et il aura perdu, puisqu'il se sera mis mentalement dans la situation de celui qui n'en a cure, et qu'il subira les conséquences de cette situation ou de la conduite qu'elle lui aura dictée. Si de telles lois n'existent pas, il aura gagné ; mais dans tous les cas, il y a un pari forcé, et celui qui ne parie pas pour parie contre dans le fond, et doit gagner ou perdre nécessairement ».

Ernest Renan, lui aussi, aboutit à une sorte de pari moral. « Une complète obscurité, providentielle peut-être, dit-il, nous cache les fins morales de l'univers. Sur cette matière, on parie, on tire à la courte paille ; en réalité, on ne sait rien. Notre gageure, à nous, notre *real acierto* à la façon espagnole, c'est que l'inspiration intérieure qui nous fait affirmer le devoir est une sorte d'oracle, une voix infaillible, venant du dehors et correspondant à une réalité objective. Nous mettons notre noblesse en cette affirmation obstinée ; nous faisons bien ; il faut y tenir, *même contre l'évidence*. Mais il y a presque autant de chances pour que tout le contraire soit vrai ». Dans cette alternative, Renan aboutit à une autre conclusion que celle de Pascal et celle même de M. Renouvier : « Il faut, dit-il, nous arranger de manière à ce que, dans les deux hypothèses, nous n'ayons pas eu complètement tort. Il faut écouter les voix supérieures, mais de façon à ce que, dans le cas où la seconde hypothèse serait la vraie, nous n'ayons pas été trop dupés. Si le monde, en effet, n'est pas chose sérieuse, ce sont les gens dogmatiques qui auront été frivoles, et les gens du monde, ceux que les théologiens traitent d'étourdis, qui auront été les vrais sages. Ce qui semble de la sorte conseillé, c'est une sagesse à deux tranchants, prête également aux deux éventualités du dilemme, une voie moyenne dans laquelle, de façon ou d'autre, on n'ait pas à dire : *ergo erravimus.* »

— Cette solution du dilemme, proposée par Renan, est évidemment une solution fantaisiste, inapplicable dans la majorité des cas : entre mourir à son poste ou prendre la fuite, il n'y a point pour le soldat de voie moyenne ; entre le parjure ou la mort, il n'y a point pour les Régulus de « sagesse à deux tranchants ». Il faut, dans toutes les grandes alternatives morales, prendre une direction déterminée et exclusive, un parti radical, au lieu de louvoyer à travers des solutions moyennes et éclectiques.

Après avoir cité Renan, M. Renouvier ajoute : — « Un penseur contemporain d'une autre humeur que le précédent, mais également attaché aux principes de l'évolutionisme, et qui formule un optimisme progressiviste plus décidé ou plus constant, sous la forme d'une *force* prêtée aux idées, avec une direction qui est le devenir de l'*idéal*, s'est placé à un point de vue de la conscience et de la connaissance où se retrouvent aussi les éléments d'un certain pari. » M. Renouvier fait allusion à ce que nous avons dit jadis : « Le désintéressement actif et aimant est, comme l'égoïsme actif, une spéculation sur le sens du mystère universel et éternel... L'homme aimant et bon propose à tous l'universelle bonté comme la valeur la plus rapprochée de la suprême inconnue[1]. » Pourtant, malgré quelques ressemblances extérieures, un abîme subsiste, — — et M. Renouvier le reconnaît, — entre ceux qui subordonnent la spéculation métaphysique à la morale et ceux qui, au contraire, voient dans la moralité même le prolongement, l'expression extérieure, l'application active d'une spéculation métaphysique. Le problème est d'un intérêt si général et, à vrai dire, si impérieux pour toutes les consciences, qu'il est nécessaire de l'examiner à tous les points de vue. Essayons donc de juger impartialement et à sa véritable valeur cette forme de *méthode morale* qui place la croyance sous la certitude, substitue aux raisons spéculatives les postulats pratiques, à l'appréciation rai-

1. *Critique des systèmes de morale contemporaine.*

sonnée des probabilités un libre pari, et qui ne sort ainsi du doute que par un acte de foi.

II. Pour établir à leur manière la suprématie de la croyance morale en métaphysique, Jules Lequier, M. Renouvier, M. Secrétan, et aussi M. William James, s'efforcent d'abord de montrer qu'il y a une part de croyance et des postulats sous les principes mêmes de la science; et, en second lieu, que la croyance est volontaire.

Le postulat consiste à demander qu'on vous accorde l'existence d'une chose indémontrable par le raisonnement et invérifiable par l'expérience, mais dont on a besoin, soit pour la spéculation, soit pour la pratique. Le postulat d'Euclide est un besoin de la spéculation mathématique; le postulat de l'immortalité est un besoin de la pratique morale. Cette définition admise, est-il vrai que la science repose sur des postulats? Les sciences assurément placent leurs premiers principes en dehors de leur recherche, de leur analyse, de leur critique : c'est ce que nous avons nous-même démontré plus haut. Les sciences laissent ainsi à leurs *thèses* fondamentales le caractère d'*hypothèses*, que leur attribuait Platon. Le géomètre part de l'hypothèse d'un espace à trois dimensions; le mécanicien suppose le temps, la masse, la force; le physicien suppose la matière avec ses attributs de solidité, de divisibilité, etc.; le chimiste suppose des éléments indécomposables, des atomes, etc.; le physiologiste suppose la vie. Tous les savants s'abstiennent de discuter leurs principes; c'est ce qui donne aux principes l'apparence de *croyances* à des choses non établies rationnellement : ils sont pris tels quels parmi les données du *sens commun*. Mais, en réalité, ce ne sont pas des croyances véritables, qui seraient dues soit à la passion, soit à la volonté; ce sont simplement des *expériences* non analysées et critiquées, ou des *inductions* laissées à l'état obscur et spontané. Ce n'est point par un acte de libre arbitre ou par une impulsion de la sensibilité que nous admettons l'espace, le temps, la matière, le mouvement, la force, la vie, notre propre exis-

tence, celle des animaux et des hommes, celle de la nature. Il y a là de véritables *données* de l'expérience interne ou externe, ou des *déductions* et *inductions* de l'expérience selon les *lois constitutives* de notre pensée et de notre cerveau ; seulement toutes ces données ne sont pas élucidées par la réflexion philosophique. Les principes de la science ne renferment donc pas, — comme le prétendent MM. Renouvier et W. James pour établir la priorité de la raison pratique, — un vrai « facteur de croyance », au sens de croyance *passionnelle* et *volontaire ;* à plus forte raison ne renferment-ils primitivement aucun facteur de croyance *morale*. Le rôle de la métaphysique, nous l'avons vu, est précisément d'analyser et de critiquer les premiers principes, de changer ainsi les hypothèses spontanées du sens commun en thèses réfléchies de la conscience et en expressions adéquates de l'expérience. Par cela même la métaphysique, loin de se suspendre à des croyances, soit morales, soit passionnelles, tend à *éliminer* entièrement tout ce qui ressemble à de la croyance, à une intervention quelconque de la passion ou de la volonté dans la question de savoir ce qui *est*. Le métaphysicien critique donc la volonté elle-même et ses tendances, y compris la tendance morale, au lieu de se subordonner d'avance à la moralité et à la pratique. — Oui, mais la métaphysique parvient-elle à accomplir sa tâche, à rendre visible et diaphane le fond même de l'expérience universelle ? — Si elle n'y parvient pas, c'est que l'analyse et la critique des fondements de toute science n'est pas encore complète et « exhaustive ». Il en résulte des divergences d'opinion qui ne devraient être que des probabilités diversement appréciées à défaut de certitude, sans intervention des facteurs passionnels et volontaires.

Nous refusons donc aux nouveaux disciples de Kant le droit d'étendre indéfiniment, comme ils le font, la méthode morale des postulats, et d'y réduire même les vérités de sens commun qui seraient, selon eux, des thèses obscures de métaphysique, comme l'affirmation du monde extérieur et l'affirmation des autres consciences. L'arti-

fice, ici encore, est dans la confusion du postulat volontaire avec les raisonnements inductifs. L'induction n'est pas plus volontaire que son pendant physique, qui est la vitesse acquise. Quand je suis en train de tomber, je crois que je vais toucher le sol : cette *foi* n'est pas plus libre que le mouvement même de mon corps : mon induction, comme ma chute, est une résultante de forces produite par la vitesse acquise dans une direction mathématiquement déterminée. L'animal qui en mord un autre fait-il un postulat métaphysique et moral parce qu'il admet l'existence d'un être semblable à lui qui souffre quand on le mord, c'est-à-dire d'états de conscience semblables aux siens? Un chien est-il obligé de faire appel à la loi morale pour être sûr de la réalité d'un autre chien qui lui montre les dents? Comment chercher si loin et si haut l'explication de la plus élémentaire et de la plus animale des inductions, celle qui nous fait nous projeter derrière des formes analogues à la nôtre? L'anthropomorphisme, disons mieux, le zoomorphisme est la première démarche de la pensée humaine ou animale, induction aussi mécanique que la vision de notre propre figure dans le miroir où elle se reflète. Les métaphysiciens qui s'inspirent de Fichte raisonnent comme si l'être vivant commençait par avoir l'idée d'un *moi* individuel et fermé, d'une monade spirituelle sans fenêtres sur le dehors ; d'où il ne leur est pas difficile de conclure que le *sujet* ne peut, sans miracle, passer à l'idée de l'*objet*. Mais ce sujet isolé est un fantôme métaphysique. Nous ne commençons pas par nous connaître *seuls*, et par dire uniquement *moi* : nous sentons, voulons, agissons dans un milieu qui nous aide ou nous résiste ; nous ne nous connaissons que dans notre rapport avec d'autres êtres ; ce n'est pas par le *moi*, mais par le *nous* que nous commençons à penser.

Est-ce à dire qu'il n'y ait point dans la pensée, surtout dans la conscience concevant les autres consciences, une merveille inexplicable, comme il y en a une d'ailleurs dans la plus simple des sensations, dans la conscience d'un son, d'une lumière, d'une odeur, d'un contact? Non.

Tout, au fond, est merveilleux en nous et hors de nous. Mais ce que nous soutenons, c'est que les *articles de foi* n'ont rien à voir dans la question, que la pensée ou la volonté pose les autres êtres par un procédé d'induction tout différent des actes de libre arbitre : cette induction n'étant que la continuation du mouvement de la pensée selon la ligne de la moindre résistance, comme le trajet d'un mobile est la continuation de son mouvement selon la ligne de moindre résistance, une telle dynamique n'a rien ni de libre, ni de moral, ni de religieux.

C'est également par une nécessité de notre constitution mentale, non par un acte de foi volontaire ou par un postulat métaphysique ou moral, que nous admettons « l'uniformité des lois de la nature », c'est-à-dire le déterminisme universel. Nous ne pouvons pas concevoir que les mêmes principes n'entraînent pas les mêmes conséquences, ce qui serait la négation du principe d'identité; il s'agit donc simplement de savoir si, en fait, les mêmes principes, les mêmes données se retrouvent dans la nature, s'il y a en nous et autour de nous un *retour* d'antécédents identiques ou semblables, par exemple la même représentation de flamme qui, une première fois, a précédé une brûlure, et la même représentation du doigt qui, une première fois, fut brûlé. Or, c'est là une question de simple expérience : nous nous retrouvons dans des conditions apparemment semblables, il y a des répétitions en nous et hors de nous, des redites partielles de la nature; il ne nous reste donc plus qu'à appliquer le théorème du déterminisme : là où il y aura effectivement des antécédents identiques, il y aura des conséquents identiques. Nous voyons ainsi à l'œuvre, simultanément, un principe nécessaire inhérent à l'exercice même de la pensée, et une donnée d'expérience, le retour de phénomènes semblables: mais ni d'un côté ni de l'autre il n'y a de *postulat*. Il est donc faux de dire que l'uniformité de la nature soit un objet de *foi :* elle est un objet de raisonnement et d'expérience. Quant à l'idée d'un vrai miracle, qui se ramènerait à un changement d'effets malgré l'identité des causes, à

une différence dans la conclusion malgré l'identité des prémisses, c'est au fond une pseudo-idée, une de ces choses que nous croyons concevoir quoiqu'elles soient vraiment inconcevables et que l'analyse ramène, comme la quadrature du cercle, à quelque intime contradiction. On ne pourra donc jamais arguer de la prétendue *foi* à l'uniformité de la nature pour justifier la foi à la non-uniformité de la nature dans certains cas exceptionnels.

En somme, nous rejetons le rôle prépondérant attribué aux postulats dans les principes de la connaissance, soit scientifique, soit métaphysique. Les prétendus postulats ou articles de foi, on vient de le voir, ne sont que des données de l'expérience non analysées et non expliquées, ou des inductions fondées sur ces données. La raison pratique a donc encore moins la primauté sur la science que sur la métaphysique.

IV

LA CROYANCE EST-ELLE UN ACTE LIBRE

Maintenant, quelle est la vraie nature de la croyance? On a soutenu que la foi est une affirmation volontaire, une certitude que nous produisons nous-mêmes, un acte de libre arbitre qui jette dans le flot mouvant l'ancre immobile. Cette conception de M. Renouvier est d'accord avec la conception fondamentale de la foi religieuse ; il y a toutefois cette différence que la foi religieuse est œuvre de grâce autant que de liberté.

Pour nous, nous ne saurions admettre que la croyance soit une affirmation *libre*, ni, en général, qu'un jugement sur le vrai ou le faux, le possible ou l'impossible, le probable ou l'improbable, puisse être volontaire. La vérité d'un jugement, en effet, est sa conformité à l'objet ; comment cette conformité pourrait-elle être subordonnée à mon libre arbitre ? C'est au fond une contradiction que de dire : — Il dépend de ma volonté d'être certain d'une chose dont la vérité est indépendante de ma volonté. — La foi prétendue libre à une idée n'est que la force inhérente à cette idée et au désir qui en est inséparable. En ce sens, assurément, il est vrai que la foi transporte les montagnes, mais sa puissance n'est, en dernière analyse, que celle

d'une connaissance portant sur un idéal et sur sa réalisation possible. L'idée n'est donc active et pratique que par l'élément spéculatif qu'elle enveloppe plus ou moins obscurément et par le sentiment qui s'y attache : elle n'emprunte pas son efficacité à un acte de libre arbitre différent de la pensée, du sentiment et du désir. « Je crois à la liberté, avait déjà dit Kant[1] avant MM. Renouvier et Secrétan, parce que je veux y croire ; la liberté existe, parce que je le veux ; » c'est facile à dire, mais en quoi ma volonté peut-elle entraîner l'existence de son objet ? L'amour d'une beauté idéale entraîne-t-il sa réalité ? Un acte de foi peut-il faire une vérité ? Entraîné par son cœur, le croyant confond l'acte de volonté qui décide de réaliser un idéal avec l'acte d'intelligence qui affirme la réalité de cet idéal en dehors de nous. La volonté a pour tâche de faire exister son objet, mais notre intelligence, elle, a pour tâche de voir ce qui existe, sauf à en déduire ou à en induire ce qui peut exister, ce qui doit exister.

La foi proprement dite, comme la volonté libre de croire au delà des motifs et mobiles de toutes sortes qui peuvent justifier l'induction, ne peut plus être que l'une ou l'autre de ces deux choses : soit un phénomène de *vertige mental*, soit un mensonge. M. Renouvier, qui a si bien reconnu ce vertige dans la foi de Pascal, ne s'aperçoit pas qu'il le conserve encore dans ses propres croyances. Tant qu'il y a des raisons, je n'ai pas besoin de la foi volontaire ; quand il n'y en a plus, la foi en apparence volontaire n'est qu'une impression aveugle, et le vertige mental se réduit à un vertige mécanique. Cette vision qu'eut un jour Jules Lequier, cette vision d'une nécessité universelle dans laquelle nous ne pourrions faire un seul mouvement, paralysés par le tout, c'était sans doute, comme il le dit, un « prestige » et déjà un vertige ; mais comment se dissipa en lui cette vision, sinon par un autre vertige, qui n'était que l'affirmation passionnée, non raisonnée, d'un libre arbitre encore plus prestigieux que la nécessité absolue

1. Kant, *Critique de la raison pratique*, p. 363.

des fatalistes? Cette application de la méthode morale, avec toute sa poésie, est une preuve de ce qu'elle a de peu philosophique, Pascal, Rousseau, Jules Lequier, autant de penseurs qui prennent la passion pour la raison, la volonté désespérée de croire pour une première vérité. L'espèce de coup d'Etat intérieur par lequel Jules Lequier fait commencer la philosophie, c'est l'arbitraire installé au début même de la connaissance. Dès lors, toutes les imaginations pourront se donner carrière. Au lieu de poser comme lui le dilemme entre la « croyance nécessitée par les raisons » et la « croyance libre », d'autres pourront poser des dilemmes entre la croyance qui serait notre œuvre et celle qui serait l'œuvre de la grâce. Ils diront : « Ou c'est moi qui affirme, ou c'est la grâce qui me fait affirmer; à choisir entre l'un et l'autre, par le moyen de l'un ou de l'autre; je préfère affirmer que j'affirme en vertu de la grâce ». Qui sait si d'autres encore n'imagineront pas, au lieu d'une inspiration divine, une inspiration diabolique, sous prétexte qu'après tout la non-existence du démon est scientifiquement indémontrable? Sans prétendre au dogmatisme, sans nous flatter de pénétrer dans « le temple auguste » de la certitude absolue, au moins devons-nous chercher les affirmations les plus *nécessaires;* ce qui ne veut pas dire qu'elles doivent être pour cela l'œuvre d'une force extérieure et brutale. La connaissance est l'application des nécessités propres de la pensée aux nécessités qui nous viennent des choses mêmes : ce n'est pas le contingent ni le libre qu'elle poursuit, c'est le réel, qui est ce qu'il est, comme il est, et non comme nous voulons qu'il soit[1].

« Dans ses pages les moins oubliées, écrit à son tour M. Secrétan, Jouffroy retrace avec une éloquence un peu voulue la nuit où s'écroulèrent les croyances de sa jeunesse : si j'ai quelquefois envié ce don d'éloquence, c'eût

1. Héraclite appelle la foi une *maladie sacrée,* ἱερὰ νόσος; entendue comme on l'entend aujourd'hui, ce serait en effet le haut mal de l'intelligence. M. William James est allé jusqu'à dire que la santé n'est peut-être pas la meilleure révélatrice du vrai.

été pour fixer l'instant où, dans une soirée d'hiver, sur la terrasse d'une vieille église, je sentis entrer en moi, avec le rayon d'une étoile, l'intelligence de l'amour de Dieu. Il y a bien cinquante ans de cela, car mon foyer n'était pas fondé ; je rentrai avec quelque hâte, j'essayai de me concentrer et d'adorer. Pressé de traduire l'impression reçue en pensées distinctes, j'écrivis avec une impétuosité que j'ignorais et qui ne m'est jamais revenue ; je m'efforçai de graver l'éclair sur des pages que je n'ai jamais relues. Je crois que le cahier qui les renferme est encore là, mais je n'ose l'ouvrir, certain que l'écart serait trop grand entre la lumière aperçue et les mots tracés alors par ma plume. Depuis ce temps, j'ai vécu, j'ai souffert ;... j'ai essayé de bâtir des systèmes que j'ai laissé tomber avec assez d'indifférence ; j'ai vu les difficultés se dresser l'une au-dessus de l'autre, j'ai compris que je n'avais réponse à rien, mais je n'ai jamais douté... ». Nous ne saurions, pour notre part, accepter cette position mentale, cette sorte de discorde intérieure. La croyance doit être l'équation de notre affirmation à nos raisons d'affirmer, de quelque ordre d'ailleurs que soient ces raisons et sans exclure le moins du monde les motifs d'ordre moral. Une affirmation volontairement inadéquate à la totalité de ses raisons serait un mensonge. Affirmer parce qu'on *veut* affirmer, c'est se mentir à soi-même et aux autres : si la chose n'était pas douteuse, vous n'auriez pas besoin de *vouloir* l'affirmer ; vous ne voulez donc l'affirmer que parce que l'affirmation n'a point de base suffisante et que vous n'avez réponse à rien ; toute raison de croire au delà des raisons est réellement une raison de ne pas croire. Si je m'aperçois que je suis « l'auteur de la vérité que j'embrasse », je me dis aussitôt que j'embrasse une ombre, et je cesse de croire à cette prétendue vérité.

— Mais en fait, répond M. Renouvier, comme les problèmes métaphysiques intéressent notre nature, notre origine, notre destinée, il est impossible au métaphysicien de ne pas mêler à son étude ses passions, ses désirs, sa volonté. — Sans doute, mais c'est l'imperfection de

l'analyse métaphysique qui en est cause. Ériger en méthode une intrusion du sentiment et de la volonté comme tels, qui est précisément un défaut de méthode et une cause perturbatrice de la vision intellectuelle, c'est imiter un juge qui érigerait en théorie la partialité au lieu de poursuivre l'impartialité.

Les raisons esthétiques ou morales, en tant que *raisons*, font partie des éléments d'appréciation intellectuelle et spéculative ; mais il n'y a pas deux manières de raisonner, l'une spéculative et l'autre pratique : tenir compte de toutes les raisons, selon leur valeur relative, voilà la seule vraie et bonne manière de raisonner. Nous ne devons pas séparer notre être en deux ni dire comme certain savant : « Quand j'entre dans mon oratoire, j'oublie mon laboratoire, et quand je retourne à mon laboratoire, j'oublie mon oratoire ». La métaphysique est essentiellement une synthèse de toutes les raisons, une réduction de tout à l'unité. Les raisons sentimentales, esthétiques, morales, peuvent donc et doivent être invoquées avec les autres raisons, ou même en l'absence des autres raisons, mais elles ne sont jamais invoquées pour leur valeur « subjective » ; elles le sont pour les éléments de valeur objective qu'elles peuvent renfermer; elles viennent à la fin et non au commencement, elles n'ont pas la *primauté*.

V

LA MORALE RELIGIEUSE PROPOSÉE COMME FONDEMENT DE LA MÉTAPHYSIQUE

On est allé plus loin encore que Kant lui-même dans la voie qui aboutit à la *philosophia ancilla;* on est allé jusqu'à renouveler l'*ancilla theologiæ*, en prenant le mot de théologie au sens large de religion naturelle et morale. Le domaine de la religion, dit Shadworth Hodgson, est *pré-philosophique*, parce que les idées religieuses «sont exprimées en termes appartenant au sens commun pré-philosophique[1] ». Dès lors, ajoute-t-il, les croyances religieuses « sont l'*explicandum* de la philosophie »; la philosophie n'a pas à nier, elle n'a qu'à expliquer. « La philosophie ne dicte pas des faits à la religion, mais elle accepte de ses mains, à titre de faits, les phénomènes de la constitution religieuse de l'esprit ». — Cette méthode apologétique est d'une grande commodité : sous prétexte que la religion est un *explicandum*, on la confond avec un *inconcussum*. Sous prétexte que le sens commun est pré-philosophique, on l'élève, comme faisait Cousin, au-dessus de la philosophie, et on confond le *spontané* avec le *certain*. Même en admettant que la philosophie ait

1. *The Unseen World.*

seulement à *expliquer* la religion, non à la juger, il y a des explications qui sont des jugements et des destructions. Si, par exemple, on explique la religion en général par le jeu naturel de l'imagination, comme on explique les mythologies grecque ou indienne, cette explication ne sera-t-elle pas un jugement? Découvrir dans la terre les sources du Nil, c'est montrer que le Nil ne « descend pas du ciel »; comment, après cette « explication » géographique, continuerait-on d'adorer le Nil?

Selon Hodgson, « deux choses au moins sont *connues* dans l'*expérience* religieuse pré-philosophique : la première, c'est l'existence de quelque pouvoir surhumain dont l'individu est dépendant ; la seconde, c'est la voix de la conscience qui, par quelque voie mystérieuse, le met en communication avec ce pouvoir supra-humain ». Ainsi Hodgson érige en *expérience* la croyance à un pouvoir surhumain avec lequel la conscience nous met en rapport, et cela, toujours sous le prétexte que cette croyance est *pré-philosophique;* si bien que le *pouvoir surhumain* et notre *communication avec lui* deviennent des choses « *connues* », des *faits.* Il est difficile de mieux jouer sur les mots. La croyance au mouvement du soleil autour de la terre est aussi *pré-philosophique* et *pré-scientifique;* elle était aussi un « explicandum » pour la science; elle n'était pas pour cela une certitude, et l'explication a eu précisément pour effet de la démontrer fausse. Qu'est ce qui nous prouve que la croyance à un pouvoir suprahumain et moral dirigeant l'univers n'est pas également fausse? Montrer que cette croyance est naturelle à l'homme primitif, ce n'est pas la démontrer vraie : la question reste tout entière.

En outre, on remarquera que ce qui, selon Hodgson, fait le fond de « l'expérience religieuse », c'est-à-dire la croyance à une puissance surhumaine de nature morale, — en un mot, la croyance en Dieu, — est simplement une des thèses principales de la métaphysique, une des représentations du principe universel auxquelles l'homme est conduit par les lois naturelles de sa pensée, ainsi que

l'a fait voir la *Critique de la raison pure*. Hodgson confond donc la religion et la métaphysique, en d'autres termes la forme *mystique* et *dogmatique* des hypothèses métaphysiques avec ces hypothèses mêmes, comme si on soutenait que quiconque croit en Dieu croit nécessairement à Jupiter lançant la foudre, à Brahma s'incarnant, à Jéhovah s'incarnant en Jésus. Grâce à tous ces paralogismes, Hodgson pense être autorisé à conclure : « Aucun changement ne peut être fait ou rêvé par la philosophie dans les fondements essentiels de la religion, ou dans ceux de la morale autant qu'elle dépend de la religion. Ils sont profondément enracinés dans la *nature* de l'homme, bien au delà de toute puissance que les modifications de son *savoir* pourraient exercer pour les troubler ». En d'autres termes, l'homme est un animal essentiellement métaphysique et moral, donc il est essentiellement religieux. — Oui, si vous entendez par religion la métaphysique et la morale ; non, si vous entendez par religion la *forme* particulière, imaginative et plus ou moins dogmatique, donnée à la métaphysique et à la morale. Cette forme n'est nullement en dehors des atteintes de la philosophie. La philosophie peut et pourra toujours deux choses : 1° se demander si telle forme particulière (comme le paganisme, le christianisme, le bouddhisme) est nécessaire et éternelle ; 2° se demander si, en général, il est nécessaire à l'humanité de revêtir ses idées métaphysiques et morales d'une forme quelconque mystique et dogmatique, et s'il n'arrivera pas un jour où toute forme apparaîtra comme infidèle et inexacte par cela même qu'elle est une forme. C'est précisément le problème que s'est posé l'auteur de l'*Irréligion de l'avenir*.

La morale religieuse, pas plus que la morale ordinaire, ne peut donc servir de base à la métaphysique.

VI

LE DEVOIR D'AFFIRMER

Si les postulats et articles de foi n'ont point de place légitime au *commencement* de la métaphysique, en auront-ils une à la *fin*, comme moyen de sortir des incertitudes de la spéculation pure? — Telle est l'opinion des nouveaux disciples de Kant. Selon eux, le *devoir* est le seul moyen de passer du doute à l'affirmation dans des questions théoriquement insolubles. De là la primauté *finale* de la morale sur la métaphysique.

Kant avait proposé ses postulats au nom de l'ordre moral, mais en considérant la réalité de cet ordre moral lui-même comme absolument certaine, en vertu de l'impératif catégorique. M. Renouvier, lui, fait porter la *foi* non seulement sur les postulats de la moralité, mais sur la réalité même du devoir et de l'ordre moral; il fait intervenir la volonté libre jusque dans l'acceptation ou le rejet du devoir lui-même : la réalité de l'ordre moral tout entier demeure ainsi théoriquement incertaine. Il en résulte qu'en face de l'idée de moralité, nous nous trouvons dans cette alternative : lui accorder ou lui refuser une valeur, affirmer ou non l'objectivité de l'obligation morale. M. Renouvier a même étendu l'alternative de la philosophie pratique à la philosophie théorique, et il a représenté tous les systèmes comme logiquement réductibles à deux, pour l'un desquels nous devons parier librement : l'un qui

admet un ordre moral dans la nature, l'autre qui admet simplement l'ordre naturel.

Cette théorie de M. Renouvier est une profonde altération du kantisme, puisqu'elle dépouille l'idée du devoir de sa certitude absolue; le devoir n'est plus l'*aliquid inconcussum*, mais un *aliquid concussum*, un objet intellectuellement branlant qui ne se fixe que par la foi et par notre volonté de parier en sa faveur. Kant eût reculé devant ce rejeton de sa doctrine ; mais, sans nous préoccuper de ce qu'il en eût pensé, voyons à l'œuvre la méthode morale qu'on nous propose, qu'on nous impose même au nom du devoir. Cette méthode permettra-t-elle au métaphysicien de relever dans la pratique ce qu'il aura renversé dans la spéculation ? Permettra-t-elle tout au moins de remplacer les incertitudes de la spéculation par des certitudes pratiques ?

Selon MM. Renouvier et Secrétan, la morale est « la seule base d'objectivité pour la spéculation », parce que, dans la pratique, nous sommes forcés d'agir dans un sens ou dans l'autre, et obligés moralement d'agir dans un seul des sens ; or, ajoutent-ils, la nécessité d'agir entraîne la nécessité d'affirmer, et le devoir d'agir dans un sens entraîne le devoir d'affirmer dans le même sens. Examinons ces divers points, dont l'importance et la difficulté ne sauraient échapper à personne.

« Le pari est forcé », nous dit d'abord M. Renouvier avec Pascal, donc l'affirmation est également forcée en un sens ou en un autre. — Entendons-nous bien : qu'y a-t-il de forcé ? Est-ce l'*affirmation* de l'une ou de l'autre thèse ? Pas le moins du monde ; c'est seulement l'*action* dans l'un ou l'autre sens. Perdu dans la forêt entre deux voies, j'en choisis une, quoique incertaine, parce qu'il est certain que, si je reste là, j'y mourrai de faim ; est-ce que mon action est une affirmation relative aux deux voies ? Non, elles demeurent pour moi aussi incertaines qu'auparavant ; il n'y a de certain que mon embarras et la nécessité de faire un effort pour en sortir. Que je marche en un sens ou en l'autre, le nord ne cessera pas d'être au nord ;

quand je prends une voie plutôt que l'autre, je n'affirme pas pour cela que le nord soit dans cette direction, mais, ce qui est bien différent, que je le cherche dans cette direction. Pareillement, en certaines alternatives morales, je puis être forcé de me décider pour un parti à l'exclusion d'un autre, parce qu'il y a nécessité certaine d'agir sans qu'aucun des partis soit lui-même certain; mais est-ce que cette nécessité pratique enrichira d'un atome de certitude le parti choisi?

— Oui, répondent MM. Secrétan et Renouvier, car il n'y a pas seulement ici, en fait, nécessité de prendre parti, mais *devoir* de prendre tel parti; donc il y a aussi devoir de croire et d'affirmer. — « Finalement, dit M. Secrétan, nous ne savons rien de rien, nous ne comprenons rien à rien; nous *devons* croire, et nous croyons, au mépris de toutes les apparences contraires. » — « Une proposition caractéristique du criticisme, dit aussi M. Renouvier, c'est que la morale *exclut le doute* sur la réalité des objets de ses affirmations. »

Selon nous, la morale n'exclut en rien le doute sur la réalité de ces objets; elle ne l'exclut pas plus en droit qu'en fait. Quand j'agis comme si l'ordre moral était supérieur à l'ordre physique, comme si le triomphe final du bien dans l'univers était possible, comme si j'étais un être supérieur au temps et immortel, comme s'il existait une divinité vers laquelle le monde se meut, je ne cesse pas de comprendre que ces idées sublimes sont en même temps invérifiables et incertaines, que mon action en vue du bien universel est peut-être un effort vers l'impossible : je ne sais pas si je réussirai, si je serai en quelque sorte payé de retour, soit par les autres hommes, soit par l'univers; je ne sais pas si je ne me serai point dévoué en vain, et pourtant je me dévoue. Il ne m'est pas nécessaire d'avoir un bandeau sur les yeux ni de juger certain ce qui est incertain, pour préférer la beauté morale à la laideur morale. La moralité laisse douteux ce qui est douteux; l'action n'est que l'affirmation de notre propre idée, de notre propre désir, de notre propre vouloir, non des *objets*

de notre désir et de notre vouloir. Elle n'affirme de ces objets qu'une chose, c'est que leur supériorité comme idéal est certaine et que leur impossibilité de fait n'est pas pour nous démontrée : ils sont ce qu'il y a de meilleur, et ils ne sont pas certainement impossibles; cela suffit, osons.

Nous n'accorderons donc ni à M. Renouvier, ni à M. Secrétan, que le devoir commande une affirmation volontaire au delà des raisons qui rendent une chose soit certaine, soit probable : le premier des devoirs est la sincérité. Si nous ne sommes pas certains de la liberté, de l'immortalité et de l'existence de Dieu, nous devons dire que nous ne sommes pas certains, et non affirmer quand même. Si nous avons, par ailleurs, des raisons qui rendent l'immortalité possible ou probable, et si parmi ces raisons se trouvent des raisons morales, nous devons affirmer simplement une possibilité ou une probabilité, soit métaphysique, soit morale; dans tous les cas, notre jugement doit traduire avec fidélité le degré de notre connaissance, il doit être l'énoncé exact et franc de notre état spéculatif. Ce qui peut aller plus loin que la spéculation, c'est l'action. Nous pouvons agir *comme si* nous devions être immortels, agir *comme si* Dieu existait; nous pouvons *vouloir* l'immortalité, *vouloir* l'existence de Dieu; mais ce n'est point là affirmer, ni spéculativement, ni même pratiquement. Il ne sert à rien de s'étourdir en se disant : « Je veux affirmer, je veux croire »; tout ce que nous avons le droit de dire, c'est : je veux *faire,* je veux *agir*, je veux réaliser cette *idée,* parce que mon intelligence me la montre comme possible ou comme probable, en tous cas comme la meilleure et la plus belle; et mon cœur suit mon intelligence, et ma volonté suit mon cœur. Si le devoir de l'intelligence est la sincérité, qui s'arrête exactement aux limites de ce qu'elle voit, le devoir de la volonté est l'énergie qui va en avant et tend à dépasser toute limite; mais le vrai courage n'est pas celui qui prend l'incertain pour le certain, c'est celui qui, dans l'incertitude même et dans les ténèbres, guidé par une lumière lointaine et indécise, se dit : J'irai.

VII

LES POSTULATS
DE LA DIVINITÉ, DE L'IMMORTALITÉ, DE LA LIBERTÉ.
L'IDÉE DU DEVOIR

Nous venons de le voir, les postulats ne peuvent être pratiquement que des traductions de notre volonté, et spéculativement que des hypothèses soumises, comme toutes les autres, à l'appréciation logique des probabilités : ils n'offrent point le caractère d'*affirmations* libres dépassant la connaissance. C'est ce que rendra plus clair l'examen particulier de chacun de ces grands postulats : divinité, immortalité, liberté ; cherchons si la décision morale peut leur conférer une certitude qu'ils n'auraient pas sans elle, changer de simples possibilités ou de simples probabilités en réalités.

M. Secrétan définit Dieu en termes remarquables : « La perfection, dit-il, c'est la volonté éternelle, immuable, que le bien soit... Cette vivante volonté du bien, nous ne saurions la figurer que sous les traits d'une personne... Le bien est voulu d'une volonté absolue, parce que nous devons le vouloir invariablement nous-mêmes, et que nous ne pouvons le vouloir ainsi que si nous y voyons la vérité. »

— La vérité, oui sans doute, en ce sens que le bien est le véritable idéal de l'humanité et même du monde; mais la plus haute vérité est-elle une « réalité? » Ce qui *doit* être est-il déjà réel? Tel est toujours le problème.

Voici ce qu'on pourrait dire : — Dans les questions relatives à l'existence ou à la non-existence du divin, affirmer la possibilité de Dieu revient à affirmer sa réalité, parce que, quand il s'agit de choses éternelles, il n'y a plus de différence entre le possible et l'actuel : elles sont déjà, ou elles sont chimériques: les déclarer possibles, c'est donc les déclarer actuelles, c'est prononcer qu'il y a quelque éternelle réalité qui les rend éternellement possibles; car l'acte, dit Aristote, fonde la puissance. En d'autres termes, toute décision morale affirme la possibilité du règne de Dieu; donc elle affirme la réalité actuelle de ce qui rend ce règne possible, c'est-à-dire la réalité actuelle de Dieu.

Tel est le meilleur argument moral en faveur de la divinité; mais ne nous méprenons pas sur sa portée. L'acte moral n'affirme en rien la possibilité *intrinsèque* d'un règne universel du bien, encore moins la *réalité* des conditions, quelles qu'elles soient, qui rendraient ce règne possible; l'acte moral affirme seulement que l'impossibilité d'un triomphe final pour le bien universel ne m'est pas connue, à moi : c'est donc simplement mon ignorance que j'affirme relativement à la possibilité ou à l'impossibilité du monde moral, et j'affirme en même temps ma volonté de faire effort pour réaliser ce monde, au cas où il serait possible comme il est certainement désirable. Quant à l'éternelle identité du possible et de l'actuel en un être suprême, c'est une des manières dont nous nous représentons subjectivement les conditions objectives qui rendraient possible un monde moral. Je puis faire là-dessus des spéculations métaphysiques et des inductions; ces spéculations peuvent offrir tel ou tel degré de probabilité théorique, mais l'acte moral ne saurait changer le probable en certain; il n'affirme rien au

delà de lui-même ni au delà de tout ce que la spéculation peut établir de certain, de probable ou de possible sur son objet.

Il y a dans le livre de M. Secrétan une belle et noble parole : « Pour peu qu'il soit possible de croire en Dieu, nous *devons* y croire. » — Oui, certes, dans la mesure même où nous voyons des raisons qui rendent pour nous *possible* ou *probable* l'existence de Dieu ; mais, si M. Secrétan veut dire que nous devons fermer les yeux aux raisons contre et ne voir que les raisons pour, affirmer dès lors comme certaine une existence qui nous paraît seulement possible, probable, en tout cas désirable, nous ne saurions admettre cette façon de croire en s'aveuglant, ce devoir de contredire par nos paroles les dictées de notre intelligence. Ce qui est vrai, c'est qu'il faut, dans ces grandes questions qui intéressent la morale autant que la métaphysique, se garder avec plus de soin qu'ailleurs de toute négation précipitée : la négation de l'athée est, au fond, un dogmatisme aussi orgueilleux que l'affirmation du croyant. « Pour peu qu'il soit possible de croire en Dieu » nous ne devons pas nier son existence ; de plus, nous devons désirer, nous devons vouloir que Dieu soit. Nous devons surtout agir comme s'il existait, et dire avec Diderot à la fin de son *Interprétation de la nature* : « O Dieu ! je ne sais si tu es, mais j'agirai comme si tu lisais dans mon âme, je vivrai comme si j'étais devant toi ! » Et en effet, si le suprême idéal de la moralité et de l'amour n'est pas réel encore, il faut le créer ; au moins qu'il existe en moi, en vous, en nous tous, s'il n'existe pas dans l'univers ! peut-être alors finira-t-il par exister dans l'univers lui-même ; peut-être la *bonne volonté* se révélera-t-elle comme la véritable expression de la volonté universelle ; peut-être, à la fin, quand la lumière se sera faite, toutes les volontés se reconnaîtront-elles pour une seule et même volonté du bien dans des êtres différents. Non, l'homme ne peut dire avec certitude, pas plus au nom de la morale que de la métaphysique : « Dieu est » ; encore moins : « Dieu n'est pas » ; mais il

doit dire, et en paroles, et en pensées et en actions : — Que Dieu soit, *fiat Deus* !

De même pour l'immortalité. Je *veux* l'immortalité du bien et mon immortalité dans le bien; mais en quoi cette volonté est-elle une « affirmation de la réalité de son objet ? » En quoi peut-elle constituer une certitude, même une certitude morale ? MM. Renouvier et Secrétan invoqueront-ils l'idée de l'harmonie qui doit exister entre la vertu désintéressée et le bonheur? Mais, si le devoir me commande catégoriquement et par lui-même un désintéressement absolu, comment pourrai-je précisément conclure de là une relation nécessaire de mon intérêt avec ce désintéressement? Je n'ai qu'à obéir sans savoir ce qui adviendra, voilà tout. L'harmonie finale du bien et du bonheur peut sans doute être un objet d'inductions et de spéculations métaphysiques, mais mon choix moral ne change rien à la valeur intrinsèque de ces spéculations.

M. Secrétan sourit des philosophes qui se représentent la possibilité du progrès dans le monde et la réalisation à venir du bien idéal autrement que par la réalité certaine de Dieu et de la vie éternelle. « Le bien idéal, dit-il, n'a pas perdu son empire; tout en lui refusant avec passion l'être permanent, on lui promet l'avenir. Notre espoir le plus aventureux semble le calcul d'un esprit positif au prix des rêves dont se bercent les Comte, les Spencer, les Guyau, sans se demander comment pourra se produire un état de choses dont le principe ne subsiste pas. » — Mais c'est précisément la façon d'entendre ce principe et sa manière de « subsister » qui est l'objet des hypothèses métaphysiques. Quelle que soit la thèse à laquelle on s'arrête, éternité du bien ou devenir du bien, elle ne peut être qu'un objet de spéculation, et ce n'est pas la pratique qui peut changer ici une hypothèse en certitude. Au reste, M. Secrétan finit par dire lui-même excellemment: « Ceux qui voient dans l'ordre moral autre chose qu'une apparence éphémère, ceux qui jugent qu'il a ses

racines dans la constitution de l'univers et que, malgré tout, il doit prévaloir en vertu d'une loi de l'univers, ces hommes-là croient à l'existence de Dieu : la preuve morale, en sa forme consacrée, n'est qu'une expression anthropomorphique de cette croyance. » Kant avait déjà avoué que les idées de la divinité et de l'immortalité sont de simples moyens de nous figurer le triomphe final du bien dans l'univers. Dieu est ainsi réduit au rôle d'une sorte de rouage supérieur, propre à rétablir l'harmonie de la vertu avec la félicité ; or, comment démontrer, sans spéculations métaphysiques et au nom du pur devoir, que ce moyen soit le seul et que ce rouage soit absolument nécessaire? Ne peut-on concevoir d'aucune autre manière l'harmonie finale du bien de chacun avec le bien de tous ? N'est-ce point même rabaisser la notion de Dieu que de se le représenter comme un *Deus ex machinâ* qui, dans cette tragédie du monde où les justes sont malheureux et les injustes triomphants, intervient d'en haut pour corriger le dénouement à la commune satisfaction des acteurs et des spectateurs ? Nous l'avons vu, pour être parfaitement logique et conséquent avec la notion du devoir absolu, Kant aurait dû dire : « Obéissez aveuglément au devoir, pour sa seule forme impérative et catégorique, sans rien demander de plus, sans rien postuler, ni immortalité, ni divinité. » Mais, par égard sans doute pour notre humaine faiblesse, il nous permet de nous représenter humainement l'harmonie finale du bien et du bonheur : divinité et immortalité sont pour lui des symboles destinés à satisfaire notre esprit et à rassurer notre cœur, des rêves propres à nous étourdir et à nous enivrer au moment du sacrifice ; c'est ainsi qu'on donne un cordial au condamné qui va mourir.

Nous avons vu que les deux premiers postulats moraux et religieux, divinité et immortalité, se ramènent, pour les partisans mêmes de la suprématie du devoir, aux hypothèses ordinaires de la spéculation : ils ne constituent point un procédé de méthode essentiellement distinct des

procédés de la métaphysique ; ils ne confèrent aucune suprématie à la morale par rapport à la raison théorique, n'étant eux-mêmes que des théories finalistes où l'univers est orienté vers la moralité humaine. Reste la liberté.

Selon MM. Renouvier et Secrétan, l'acte moral affirme la réalité de notre liberté, qui est sa propre condition. Selon nous, il affirme seulement que j'ai l'idée de liberté, que j'agis sous cette idée, en vue de cette idée, que je m'efforce de la réaliser en moi, et qu'il me semble qu'en effet je la réalise ; mais, tant que la spéculation laissera planer un doute sur la réalité de cette idée, l'action n'aura pas le pouvoir de supprimer ce doute : j'agirai pour être libre et comme si j'étais libre ; le succès au moins apparent de mes efforts augmentera ma confiance en ma liberté possible ; il ne me permettra jamais d'appeler certaine une liberté qui resterait douteuse pour ma pensée. M. Secrétan, qui nous prend à partie sur cette question de la liberté, nous objecte que, penser ainsi, « c'est nier l'autorité que la conscience affirme, c'est prendre une position que la conscience réprouve ». — Nous ne saurions admettre en philosophie cette sorte de question préalable par laquelle on repousserait *a priori* les arguments de l'adversaire en prétendant que « la conscience les réprouve ». Il faut laisser aux théologiens ce mode d'argumentation expéditive. M. Secrétan l'emploie encore ailleurs lorsqu'il dit : « Il est *clair* que le bien moral, primant tout, *contient les raisons de tout.* Nul ne saurait contester cela... car c'est proclamer son ignominie que de mettre quelque chose en balance avec la probité ». Est-il donc si *clair* que la « probité », primant tout dans notre conscience, contienne les « raisons » de tout ce qui existe, de tant de mondes qui nous ignorent, des étoiles qui se consument sur nos têtes et des animaux qui s'entre-dévorent autour de nous ? S'il en était ainsi, divinité, immortalité et liberté ne seraient même pas des *postulats,* mais des *évidences.*

— Soit, dira-t-on, nous consentons à laisser dans le

doute les postulats du devoir, divinité, immortalité, liberté; mais au moins y a-t-il un objet dont l'acte moral affirme la réalité, c'est le devoir même, c'est la loi impérative et catégorique, qui cependant, pour la pure *spéculation*, reste douteuse. — Admettons que, dans la spéculation, la loi morale reste en effet douteuse, au moins comme loi absolue et catégorique, je réponds qu'elle restera douteuse quoi que je fasse ; alors même que je me sacrifierai pour cette idée, je reconnaîtrai que je me sacrifie à la plus haute des idées sans être certain de sa réalité objective. MM. Secrétan et Renouvier répètent sans cesse : « C'est un devoir d'être certain du devoir et de l'affirmer ». Dans l'abstrait, rien de plus spécieux que cette formule ; mais, de deux choses l'une : ou l'on est dans le domaine de la spéculation philosophique, et alors la proposition est contradictoire ; car, si le devoir a un caractère de certitude spéculative, il n'y a pas lieu de dire qu'on doit en être certain, ce qui suppose la possibilité de n'en être pas certain. Croire que deux et deux font quatre n'est pas un devoir. Ou l'on est dans le domaine de la volonté et de la pratique ; on veut alors et on agit sous l'idée du devoir, parce que cette idée est *certainement* supérieure aux autres idées, et parce que, d'autre part, l'impossibilité de son objet n'est pas pour nous *certaine;* mais, ici encore, l'action n'empêche pas le doute intellectuel de subsister là où il existe et d'envelopper comme d'une pénombre l'astre intérieur de la conscience. — Ce doute est incompatible avec l'idée du devoir ; il est déjà une injure au devoir. — Pourquoi ? Ne peut-on se demander, au contraire, si le suprême désintéressement ne consiste pas à vouloir l'existence et l'accomplissement du bien universel sans être intellectuellement certain ni de l'objectivité absolue du devoir comme *loi impérative,* ni du succès final de notre volonté propre ?

Nous ne prétendons pas, comme MM. Renouvier et Secrétan nous le font dire, que le doute métaphysique soit « le *principe* même de la moralité » ; mais nous soutenons que ce doute est une des *conditions* de la moralité. La

moralité, en un mot, a pour principe une certitude et pour condition une incertitude. Le principe certain de la morale, c'est que le bien universel, qui consisterait dans le plus haut degré possible de puissance, d'intelligence, d'amour réciproque chez tous les êtres, et qui aurait pour conséquence immédiate le bonheur universel, est pour nous le plus haut idéal concevable, ce que Platon appelait le suprême intelligible et le suprême désirable. De plus, outre cet idéal d'une société universelle embrassant le monde, nous concevons aussi l'idéal plus restreint de la société humaine; nous pouvons même déterminer scientifiquement les conditions nécessaires d'existence et de progrès pour cette société. Enfin nous concevons un idéal plus restreint encore, qui est le nôtre, c'est-à-dire l'achèvement de nos puissances et la perfection de notre propre nature. Sur tous ces points nous avons des certitudes, fournies à la fois par la sociologie et la psychologie. Où commence le doute ? Il porte sur la possibilité de réaliser l'idéal, ou du moins sur l'étendue et les limites de sa réalisation. Avons-nous en nous-mêmes la liberté nécessaire pour vouloir le bien universel ? En supposant que nous ayons cette liberté, les autres hommes voudront-ils ce que nous voulons ? Et quand tous les hommes le voudraient, la nature n'y opposera-t-elle point le *veto* de ses lois aveugles et brutales ? Enfin, le bien universel, qui est l'idéal, est-il en harmonie réelle avec notre bien propre, ou y a-t-il une opposition absolue, définitive, entre notre intérêt personnel et le bien universel ? Toutes ces questions laissent place au doute en même temps qu'à la spéculation métaphysique. Remarquons d'ailleurs que, si le doute métaphysique frappe d'incertitude la possibilité du monde idéal, conséquemment son degré de réalité actuelle ou future, il frappe également d'incertitude le degré de réalité et de valeur qui appartient à ce qu'on est convenu d'appeler « le monde réel ». Nous ne savons pas, en effet, si le monde connu ou même connaissable est *tout*, s'il n'y a rien au delà des limites de notre savoir actuel ou possible : la relativité même de notre science nous

empêche donc d'ériger la réalité connue en réalité absolue. La reconnaissance à la fois théorique et pratique de cette relativité, de ce doute dont la métaphysique frappe à la fois le monde sensible et le monde intelligible, voilà ce que nous présentons comme la *condition* essentielle, mais non comme le *principe* de la moralité.

Ce doute même est, selon nous, nécessaire au vrai désintéressement et, pour parler comme Kant, à l'autonomie ; la certitude serait une *hétéronomie*. Comment, d'ailleurs, pourrions-nous être certains objectivement du devoir ? Le devoir n'est pas un *objet*, une réalité au sens objectif de ce mot : par objectif, entendez ce qui est donné au sujet pensant sans être produit par lui, ce qui est placé en face de lui comme le point d'application de son activité spéculative ou pratique. Telle n'est pas la moralité, qui ne peut être que la direction normale inhérente à notre volonté même, un déploiement et une expansion de notre volonté en ce qu'elle a de plus essentiel, une expression anticipée de ce qu'elle serait si elle ne rencontrait pas d'obstacles dans les objets extérieurs, dans le milieu ambiant, dans la nature. Complètement libre, elle irait au bien universel, elle serait désintéressée, libérale, aimante ; elle serait la « bonne volonté ». Voilà pourquoi, pour notre part, au lieu de parler d'impératif catégorique, nous appelons plutôt la moralité un idéal à la fois hypothétique et persuasif, un but que la volonté se pose à elle-même par l'expansion normale de sa puissance propre, sans être certaine que ce but puisse exister en dehors d'elle-même. Nous concevons un idéal universel, nous l'aimons et le voulons ; nous nous l'imposons à nous-mêmes comme règle de conduite, par une « autonomie » qui, cette fois. n'est pas seulement nominale, mais réelle. Ce n'est donc plus un « impératif » véritable, un commandement, une « forme » de pensée que nous trouverions toute faite en nous avec un caractère de nécessité ; c'est au contraire une expression de notre volonté la plus intime, c'est-à-dire de notre tendance spontanée au plus grand bien pour nous et pour tous, — volonté qu'il ne faut pas confondre

avec le libre arbitre des psychologues. Si cependant la moralité, en fait, nous apparaît comme une *nécessité* imposée par le milieu, c'est en vertu des lois de l'hérédité et de l'instinct, c'est aussi en vertu des lois sociales et des conditions d'existence collective ; mais ce n'est plus alors la moralité proprement dite : celle-ci n'existe que quand, nous étant délivrés de l'obsession de l'instinct et des nécessités du milieu, nous nous proposons à nous-mêmes un but universel, sans nous faire illusion sur le caractère idéal de ce but. Nous nous vouons ainsi à une pure idée dont nous espérons commencer la réalisation dans le monde, sans savoir si le monde se ploiera à notre pensée et à notre désir, sans savoir si le bien que nous voulons nous-mêmes est « éternellement voulu » par une volonté supérieure à la nôtre et absolue.

Quelle est donc, à vrai dire, l'attitude d'esprit qui constitue une « offense » au bien moral ? — C'est l'attitude de celui qui ne considère pas le bien moral comme le plus haut idéal et le plus aimable. Mais, dès qu'il s'agit de savoir jusqu'à quel point cet idéal est réalisé ou réalisable en nous et autour de nous dans l'univers, ou dans le principe de l'univers, la sincérité nous commande d'avouer que nous sommes dans l'incertitude. « Dieu même, a-t-on dit, doit vouloir que nous doutions de lui si nous voyons des raisons d'en douter ; » de même, encore une fois, le devoir ne peut m'imposer l'obligation de mentir à ma pensée. Ce n'est pas faire injure au bien moral que de reconnaître les limites de ma connaissance même : la morale ne saurait me commander d'affirmer ce que j'ignore. La seule chose que j'affirme, c'est que je place le bien moral au-dessus de tout dans ma pensée et dans mon cœur, et que je veux sa réalisation : le reste demeure et demeurera toujours entouré de nuages.

VIII

VRAIE MÉTHODE MORALE EN MÉTAPHYSIQUE. POINT DE VUE NATURALISTE ET IDÉALISTE DES IDÉES-FORCES

Nous croyons qu'il faut remplacer la méthode morale *a priori*, dogmatique et déductive, par une méthode vraiment inductive. À la métaphysique *fondée* sur la morale nous substituons une métaphysique tenant compte des faits de l'ordre moral comme de tous les autres. Aux « raisons du cœur que la raison ne connaît pas », nous substituons les raisons du cœur que la raison connaît et place à leur véritable rang. Ce n'est donc pas par des actes de foi ni par des postulats, ni par des impératifs catégoriques *a priori*, que devra procéder une métaphysique réellement morale; c'est par des analyses, par des inductions, par des thèses et hypothèses rationnellement construites. C'est sur le type de la philosophie et de la science, non sur celui des religions positives ou de la poésie, que la conception d'un univers moral devra être tentée : ce ne sera plus une pratique s'érigeant d'avance en nécessité absolue et indiscutable; ce sera une spéculation sur les principes derniers de l'action comme de la pensée, spéculation

tendant d'ailleurs à passer dans la pratique par la force même des idées.

Ainsi entendue, la métaphysique morale pourra reprendre, en les interprétant et en les transposant pour ainsi dire, certaines propositions de l'école de Kant dont nous avons montré le côté inexact et le sens inadmissible. Elle devra se placer successivement au point de vue naturaliste et au point de vue idéaliste, afin d'indiquer les perspectives morales qui peuvent s'ouvrir devant le métaphysicien. En premier lieu, il s'agit d'interpréter la nature; or la volonté fait partie de la nature : elle peut donc nous éclairer sur le fond et sur la direction de la nature elle-même. De là ce premier problème : Quelle est la direction normale de toutes les volontés, par analogie avec la nôtre ? Cette direction normale est-elle fidèlement exprimée par la vraie moralité ? — Viendra ensuite un second problème : Jusqu'à quel point l'idéal conçu par notre pensée peut-il modifier la nature et se l'adapter? Jusqu'à quel point les *idées* sont-elles des *forces,* et, parmi elles, l'idée morale? — La réponse à cette question aboutira à un nouveau genre d'idéalisme conciliable avec le naturalisme. C'est ainsi, pour notre part, que nous entendons le rétablissement rationnel de l'élément moral dans la métaphysique.

Le premier problème, avons-nous dit, consiste à interpréter la nature d'après notre volonté et ses lois, qui font partie de la nature même, non plus seulement d'après notre intelligence et ses lois. Nous l'avons montré plus haut, ce qu'il y a de vrai dans la « philosophie de l'intelligence, » dans la métaphysique intellectualiste, c'est que la pensée a le droit d'être prise en considération et d'entrer comme élément dans une conception complète du monde : la pensée peut ne pas avoir la suprématie, mais elle ne peut avoir un rôle nul. Elle doit être un des facteurs de l'évolution universelle; de là la théorie des idées-forces. De même, ce qu'il y a de solide dans la métaphysique morale, qui est en définitive une « philosophie de la volonté, » c'est que la volonté, avec sa tendance à un idéal

universel, a le droit d'être prise en considération dans le système de l'univers, soit qu'on lui accorde la « primauté, » soit qu'on lui marque une place subordonnée. La moralité n'est pas un fait d'une importance assez médiocre pour qu'une théorie de l'univers la rejette *a priori* parmi les quantités négligeables. En tous cas, il faut expliquer la moralité comme le reste, il faut se demander si et jusqu'à quel point son existence peut nous éclairer sur le sens général du monde. Mais ce n'est plus là le dogmatisme moral des kantiens ; c'est un problème, non une solution anticipée. Au point de vue théorique, un système métaphysique qui, à ses autres qualités d'analyse radicale et de synthèse intelligible, joindrait l'avantage d'être d'accord avec les tendances morales de la volonté humaine, serait par cela même supérieur, puisqu'il aurait plus de compréhension et plus d'étendue, plus de puissance conciliatrice. D'autre part, au point de vue de la pratique et des faits, un système métaphysique en contradiction formelle avec les vraies tendances morales et sociales de l'homme n'est point viable au sein de l'humanité : l'humanité pratique ne consentira jamais, par exemple, à une philosophie de négation absolue, de désespoir absolu, qui serait la mort de toute activité. L'instinct de conservation pour l'espèce s'y oppose, la sélection des idées élimine celles qui seraient funestes au genre humain. Donc, au point de vue théorique et au point de vue pratique, la moralité a le droit d'être prise en considération par le métaphysicien. De plus, l'antinomie complète entre la théorie et la pratique, entre la réalité ultime et la volonté normale des êtres intelligents, constituerait dans l'univers un dualisme improbable : il est donc à croire que la vraie métaphysique est d'accord, dans le fond, avec la vraie morale, c'est-à-dire avec les vraies conditions de conservation ou de progrès pour la société humaine.

Nous pouvons même refaire une part, en philosophie, à la doctrine de Kant sur la primauté de la raison pratique ; mais nous l'interprétons simplement comme une doctrine

métaphysique qui attribue à la volonté, à l'activité, la priorité par rapport à la pensée et à l'appétition[1]. Si vous cherchez, en effet, l'expression la plus rapprochée du fond de l'être, l'action vous paraîtra plus radicale que la pensée proprement dite. Mais cette conclusion doit dériver d'une analyse toute métaphysique, nullement d'un acte de foi moral *a priori*. En nous, la psychologie trouve que l'activité et la vie sont quelque chose de plus radical que la connaissance, car nous agissons et vivons alors même que nous ne connaissons pas notre action et ne réfléchissons pas sur notre vie. De même, en dehors de nous, la plante vit sans le savoir ; le minéral agit sans le savoir. Et comme toute action, pour notre conscience réfléchie, ne peut se représenter que sous la forme d'un désir, d'un appétit, d'un vouloir plus ou moins obscur, il en résulte que le *vouloir* nous paraît partout antérieur au *penser*. Maintenant, de ce principe à la fois psychologique, scientifique et métaphysique, on peut tirer des conséquences morales. La moralité, en effet, est la plus haute manifestation de la volonté ou de l'activité ; en même temps, dans l'acte moral, où la totalité de notre énergie est mise au service d'une idée universelle, la plus grande intensité du vouloir vient se confondre avec la plus grande universalité de la pensée ; si donc c'est la volonté, si c'est l'action qui fait le fond de la vie et le fond même de l'être, nous voyons de nouveau qu'on ne peut traiter la moralité comme un phénomène superficiel et accidentel. Le métaphysicien a le droit et le devoir de faire entrer la moralité dans son interprétation de l'ensemble des choses, de se demander si l'homme moral, après tout, n'est pas plus savant que le savant, mieux éclairé sur la vraie essence du monde que le physicien, l'astronome ou le mécanicien. En ce sens, on peut dire avec Fichte : « Nous n'agissons pas parce que nous savons, mais nous savons parce que nous agissons ; » l'action doit donc être plus *vraie* que la spéculation abstraite, les lois de l'action doivent être

1. Voir notre *Psychologie des idées-forces*.

plus *fondamentales* que les lois de la pensée ; celles-ci ne sont même qu'un dérivé de celles-là : car, pour penser, il faut avoir quelque chose à penser, et pour que ce quelque chose existe, il faut qu'il agisse. Partant de ces principes, le métaphysicien soumettra à l'analyse les lois de l'action comme révélation probable de la réalité dernière ; et s'il parvient à montrer que la moralité est l'expression la plus fidèle, la plus complète, la plus élevée des vraies lois de l'action et de la vie, il en résultera que la moralité est une ouverture sur le fond des choses, un voile déchiré sur la face même de la vérité.

On voit la difficulté du problème que l'école de Kant suppose si commodément résolu : « suprématie du point de vue moral en métaphysique. » Cette suprématie, au lieu d'être un principe, ne pourra être que le dernier résultat des inductions sur l'univers tirées de l'instinct moral. Il faudra donc soumettre à la critique la valeur et la portée des instincts en général et, en particulier, de l'instinct moral essentiel à l'humanité. Cet instinct est-il simplement une condition de conservation pour l'individu et l'espèce, comme les instincts animaux, ou est-il encore une manifestation du fond des choses, une divination de l'avenir du monde? Quelle est, en d'autres termes, la part d'illusion humaine et la part de vérité universelle contenue dans nos idées morales et dans nos instincts moraux? Voilà comment, ici encore, devra se poser le problème. Au lieu de le trancher *a priori* par un coup d'autorité, comme le fait l'école de Kant, le métaphysicien demandera à l'expérience même et ses motifs de doute et ses motifs d'espérance. Nous croyons que la philosophie de l'évolution, plus largement interprétée qu'elle ne l'est d'ordinaire, fournira les uns et les autres. Son principe, c'est que tout instinct général, toute croyance commune à l'espèce entière doit renfermer une vérité relative, et que cette part de vérité doit aller croissant à mesure que l'espèce atteint un plus haut degré dans l'évolution. En effet, toute harmonie entre les instincts et le milieu, entre les croyances naturelles et la réalité, entre

les rapports imprimés dans notre cerveau et les rapports existants dans les choses, entraîne pour l'espèce une appropriation plus parfaite aux conditions extérieures. Une société dont la conscience collective est mieux adaptée à la réalité a donc un avantage dans la lutte des nations pour la vie ou pour la prééminence. Toute action collective et commune suppose de communes idées-forces, et les idées ont plus de force durable en raison de la vérité qu'elles enveloppent. C'est pour cela que la sélection sociale tend à délimiter et même à éliminer progressivement les erreurs collectives comme les erreurs individuelles. Enfin, la vérité a une dernière supériorité : c'est qu'elle persiste, c'est qu'elle est faite de rapports immuables, tandis que le reste change; la vérité doit donc s'imprimer de plus en plus dans les organismes pensants, dans leurs instincts intellectuels et dans leurs croyances natives; elle est en somme la force suprême, qui l'emportera tôt ou tard, pourvu qu'on lui laisse le temps. Ainsi, à tous les points de vue, la sélection ne peut manquer de s'exercer entre les idées directrices de l'humanité, entre les idées-forces, et c'est sans doute à la vérité supérieure qu'appartiendra un jour la force supérieure.

Malheureusement, les vérités sont relatives dans l'intelligence humaine et toujours mêlées de quelque erreur, de même que les erreurs sont relatives et toujours mêlées de quelque vérité. Il ne suffit donc pas de montrer qu'une idée-force est aujourd'hui commune à toute une nation ou même à l'humanité entière pour établir sa vérité objective : elle peut n'avoir encore que cette sorte de vérité subjective qui consiste dans l'*utilité*. On a vu des religions objectivement fausses rendre des services au peuple qu'elles groupaient autour d'une même idée-force. Tout drapeau est un symbole, et le symbole d'une vérité mêlée d'illusion, car la patrie n'est pas l'idée suprême et absolue ; elle est au fond inférieure à l'idée de l'humanité et à celle de l'univers; ce qui n'empêche pas, à coup sûr, qu'elle n'ait sa vérité et sa beauté, comme son utilité. La plupart de nos idées sont ainsi des drapeaux aux couleurs

symboliques, même nos idées morales, à plus forte raison nos idées religieuses. C'est ce qui fait précisément la fausseté de l'absolutisme moral et religieux, surtout quand il veut s'ériger en révélation directe et se déclarer supérieur à la spéculation métaphysique.

Loin d'être dans tous les cas un sûr moyen d'éliminer l'illusion, la sélection naturelle a pu contribuer à fixer provisoirement certaines illusions utiles. Par exemple, dans l'instinct vulgaire et tout animal de la colère et de la haine, il y a une illusion, qu'un philosophe comme Spinoza, avec sa sereine intelligence, n'aura pas de peine à mettre à nu ; la passion même, en général, est illusoire, et Spinoza a pu dire : *Sapiens, quatenus ut talis consideratur, vix animo movetur, sed semper et sui et Dei et rerum æternâ quâdam necessitate conscius, nunquam esse desinit, sed semper verâ animi acquiescentiâ potitur*. Pourtant, la colère a été de fait, parmi les animaux, un utile instrument de sélection naturelle : elle est un excitant du courage, un moteur de la volonté, un ressort énergique qui fait se tendre tous les muscles pour la lutte, et qui les fait ensuite se décharger sur l'ennemi comme la foudre. Dans le règne animal on peut dire : « Bienheureux ceux qui n'ont pas le cœur doux, car c'est à eux qu'appartient la terre ! » Jusque dans l'humanité, le règne de la brutalité et de la colère continue. Et pourtant c'est le Christ qui a raison : c'est aux cœurs doux qu'appartiendra un jour le règne de la terre, — vers l'an huit ou neuf cent mille peut-être ! A cette époque, espérons-le, la douceur sera devenue la force sociale, le règne de la bonté aura remplacé celui de la haine. La sélection naturelle aura alors fini par faire triompher une idée plus vraie ; mais, en attendant, elle aura fait triompher l'une après l'autre bien des idées fausses. Le critérium *social*, auquel se ramène en partie le critérium *moral*, n'est donc pas absolument certain, car il répond à un état social donné, toujours particulier, toujours provisoire : il exprime la vérité d'aujourd'hui, non celle de demain.

Autre exemple. La croyance ordinaire au libre arbitre

et à la liberté d'indifférence, commune à tous les hommes, et dont les philosophes eux-mêmes ne peuvent s'affranchir, est faite en partie d'illusion; mais cette part d'illusion est utile et même nécessaire. C'est d'ailleurs, en un sens, une illusion féconde, car elle accroît le pouvoir effectif que nous avons sur nos passions; elle nous confère une force supérieure, soit dans la lutte avec nous-mêmes, soit dans la lutte avec les autres. Par cela même elle doit renfermer aussi quelque vérité. En tout cas elle crée elle-même progressivement sa propre vérité, en réalisant de plus en plus dans nos actes une approximation de la liberté. Nous avons encore ici un mélange de vérité et d'erreur; l'universalité et la nécessité d'une croyance ne sont donc point des signes suffisants de sa vérité. Un jour viendra peut-être où l'humanité sera déterministe en un sens très large, et où elle trouvera le moyen de concevoir la liberté morale sous une forme compatible avec le déterminisme bien compris : le point de vue moral aura alors changé aussi profondément que le point de vue astronomique changea de Ptolémée à Copernic. On peut, en lisant l'*Éthique* de Spinoza, se donner une vision anticipée, mais très incomplète et partiellement inexacte, des conséquences logiques de ce changement. Si le déterminisme triomphait un jour dans l'humanité, il est clair que l'idée de devoir serait elle-même complètement transformée; on peut donc se demander jusqu'à quel point l'illusion entre dans cette forme d'impératif catégorique donnée par Kant à l'idée du devoir, en conformité avec la conscience de l'humanité actuelle. Qui ne connaît les pages de Schopenhauer sur l'amour? Selon lui, l'amour est une illusion qui doit sa force et sa persistance à ce que, sans elle, la conservation de l'espèce est impossible. Le « génie de l'espèce » nous dupe et nous fait servir à ses fins. La *loi* catégorique et impérative s'adressant au *libre arbitre* est peut-être aussi, *en partie*, une duperie de la nature, quoiqu'elle exprime certainement, à un autre point de vue, comme l'amour même, la plus profonde des vérités.

On voit combien le critère de la nécessité, invoqué par l'école de Kant, est insuffisant et peut devenir suspect quand il s'agit de vérité objective. Il faudrait précisément pouvoir se dépouiller de toute *nécessité* constitutionnelle, de tout intérêt humain et surtout animal ou vital, pour pouvoir contempler le vrai face à face. La sélection, qui imprime peu à peu dans l'espèce des croyances nécessaires, est à la fois une ouvrière de mensonge et une ouvrière de vérité. La méthode rigoureuse consiste à faire le partage. Ce n'est pas, ici encore, par les *impératifs* de Kant, ni par des *postulats volontaires*, mais par une série d'inductions et d'analyses qu'on pourra déterminer la part du vrai et du faux dans les croyances morales.

Nous ne considérons pas la tâche comme impossible. Pour l'accomplir, il faudrait, selon nous, dégager l'instinct moral pur et vraiment rationnel de ses accessoires animaux; il faudrait montrer que, par cela même qu'un être conçoit l'*universel*, il doit y avoir en lui un point de contact avec l'*univers*, non plus seulement avec un milieu plus ou moins restreint, soit animal, soit social; que la conservation de l'humanité intelligente et raisonnable, douée du pouvoir de comprendre et de vouloir l'universel, doit se confondre avec les lois de conservation de l'univers même; qu'il y a ainsi coïncidence entre le vrai fond de notre pensée, de notre vouloir, et le vrai fond de la pensée ou du vouloir universel. En un mot, il faudrait montrer que le cœur de l'homme raisonnable et désintéressé bat à l'unisson, malgré les apparences contraires, avec le cœur même de la nature, et que ses idées-forces sont ou peuvent devenir à la fin les idées directrices de l'univers. Telle serait la méthode d'un naturalisme élargi, embrassant dans ses formules toutes les données que fournit l'expérience intérieure, tenant compte de nos plus hauts sentiments et de nos volontés les plus hautes, aussi bien que de nos pensées les plus larges.

II. A cette première méthode, nous l'avons dit, doit s'en ajouter une autre, qui, au lieu de considérer seulement le

réel, considère aussi l'idéal. L'idéalisme, tel que nous le concevons dans la philosophie des idées-forces, ne cherche plus seulement ce qui *est*, mais ce qui peut être et doit être par le moyen des *idées* mêmes que nous en avons. Toute idée étant une force qui tend à réaliser son propre objet, il ne suffit pas de se demander, avec le naturalisme, si telle ou telle idée est actuellement réalisée et objective; il faut se demander encore et surtout si elle peut s'incarner elle-même, se rendre vraie en se concevant et en s'imposant au dehors. Nous parlions tout à l'heure du libre arbitre comme enveloppant peut-être quelque illusion que son utilité aurait rendue commune à tous les hommes; mais, outre que tout n'est pas illusoire dans cette idée, il reste à savoir si elle ne peut pas éliminer progressivement ce qu'elle a de fictif, pour se réaliser dans ce qu'elle a de possible en même temps que de bon et de vraiment moral. Cette question, nous l'avons longuement traitée dans le travail spécial où nous avons essayé de montrer qu'en effet l'idée de liberté tend à nous rendre libres. En généralisant, nous appliquons le même procédé d'analyse à toutes nos idées directrices : chacune devient un moyen de sa propre réalité future. Si donc nos croyances naturelles, nos idées morales et sociales ne peuvent toujours instruire sur ce qui *est*, elles peuvent instruire sur ce qui *sera*, à la condition que ce qui sera dépende de nous et de notre idée même. L'avenir est une équation dans laquelle notre pensée entre comme facteur; l'équation du monde ne se résout pas sans nous et en dehors de nous : nous faisons partie des données du problème universel, nos idées sont parmi ses valeurs. De plus, comme les êtres intelligents sont légion, au moins sur la terre, la valeur qu'ils constituent ne peut être sans importance. Le rapport exact de cette valeur avec le tout, le degré de force qui appartient à nos idées non seulement sur nous-mêmes, mais sur le cours des choses, voilà la grande inconnue. Nous ne pouvons ici que faire des inductions et des hypothèses, fondées à la fois sur la psychologie et la cosmologie.

Résumons, en terminant, la situation d'esprit à laquelle aboutit selon nous la spéculation métaphysique, et les conséquences pratiques qui en dérivent. D'une part, nous l'avons vu, l'idéal moral est *certain* comme idéal, c'est-à-dire qu'une société universelle d'êtres conscients, aimants, heureux, est certainement le plus haut objet de la pensée, du sentiment et de la volonté. D'autre part, la réalisation future de cet idéal est *incertaine*, parce qu'elle dépend à la fois de l'ensemble des volontés conscientes et de la coopération ou de la résistance finale que ces volontés peuvent rencontrer dans les forces encore inconscientes de la nature. La plus haute des certitudes vient donc coïncider en nous avec le plus anxieux des doutes : le suprême idéal est aussi le suprême incertain.

Telle est la position critique où la spéculation nous laisse. Dans la pratique, une nouvelle certitude intervient d'abord : c'est la nécessité d'agir et de décider notre choix, soit en faveur du bien universel, certain comme idéal et incertain comme réalité, soit en faveur de notre bien individuel, certain comme bien présent et égoïste, incertain comme bien final et actuellement en opposition avec le bien universel. De là l'alternative morale qui se pose au fond de toutes les consciences. Pour la résoudre, est-il nécessaire d'ériger, comme nous y invitent les disciples de Kant, les probabilités en certitudes, les possibilités en articles de foi, les doutes en dogmes, l'idéal souverainement persuasif en commandement impératif ? — Nous avons essayé de montrer le contraire. La vraie moralité ne consiste pas à vouloir *croire*, encore moins à vouloir *affirmer* malgré ses doutes, mais à vouloir *agir*, dans le doute même, en présence d'un bien aussi certain comme idéal que sa réalisation est incertaine ; la moralité consiste à préférer le meilleur sous l'impulsion de l'espérance et de l'amour. C'est en ce sens purement pratique que le pari de Pascal est acceptable : il ne porte pas, comme l'a cru Pascal et comme on le répète encore, sur une chose à affirmer, mais sur une chose à entreprendre. De plus, le risque couru sous l'empire d'une

idée-force n'est nullement analogue au pari que fait un spectacteur près d'une table de jeu où la roulette tourne sans son concours : ici, l'idée influe sur le résultat même. Il serait donc moins inexact de comparer l'enjeu de notre effort (je ne dis pas de notre affirmation) à l'enjeu du soldat dans la bataille : nous sommes obligés, en effet, non de parier en amateurs et de loin, comme ferait volontiers Renan, mais de parier de notre personne. Nous ne sommes même pas simples soldats : il faut que chacun de nous se fasse général en chef, conçoive un plan de bataille, se forme une idée du monde et cherche les moyens de faire triompher la cause morale. C'est l'idée la plus vraie, soutenue par la volonté la plus forte, qui gagnera la bataille. Le nom que nous avons donné à l'application morale des idées métaphysiques distingue notre doctrine du dogmatisme moral des kantiens comme du dillettantisme de Renan : c'est une *spéculation* en pensée et en acte sur le sens du monde et de la vie. Chaque homme est à la fois spéculatif et spéculateur. L'acte moral exprime la manière dont sa conscience entière, avec ses idées, ses sentiments et ses tendances, réagit par rapport à la société humaine et à l'univers. C'est l'application à la conduite d'une thèse complexe de psychologie, de sociologie, de cosmologie et de métaphysique, thèse ou vient se résumer la conception que l'homme se fait de sa propre nature, de ses rapports avec ses semblables, de ses rapports avec le tout; l'idée morale est, en raccourci, une théorie métaphysique sur la valeur finale des choses, sur le dernier fond de la réalité et sur la vraie direction de l'idéal. Loin de dominer la théorie, la pratique n'est donc que la mise en œuvre d'une théorie plus ou moins confuse ou claire. La foi de Colomb était faite d'idées et de sentiments, non d'affirmations volontaires : elle était une idée dominatrice, une idée-force, et la volonté même de Colomb n'était que le prolongement intérieur de cette force, comme son voyage en était la propagation à l'extérieur : cette idée s'est manifestée à chaque vague franchie par son navire, elle s'est manifestée au rivage qu'il a pu aborder. Le sillage

du navire a disparu à nos yeux, quoique, comme les « vaisseaux de Pompée », il fasse encore frémir la mer en secret; mais le sillage de l'idée, lui, est toujours visible : il ne s'effacera point tant qu'il y aura une civilisation nouvelle en Amérique, tant qu'il y aura communication entre l'Amérique et l'Europe, tant que, sous les océans, la pensée circulera d'un continent à l'autre avec le frisson de l'électricité. Nous sommes tous, comme Cristophe Colomb, à la recherche d'un nouveau monde, avec le risque du grand naufrage, et nous agissons, comme Colomb, en vertu de spéculations vraies ou fausses sur l'au delà dont un océan nous sépare.

Foi, espérance, charité, — ces trois vertus théologales du christianisme, comme les trois Grâces du paganisme, se tiennent par la main et sont étroitement enlacées; mais, dans ce chœur divin, ou, si l'on veut, dans cette union de vertus profondément humaines, c'est la pensée même de l'idéal, non une foi mystique, qui entraîne à sa suite l'espérance et l'amour. La pensée n'a pas besoin de faire appel à un acte mystérieux et vertigineux de libre arbitre, à un acte de croyance *au delà* des raisons; sa foi n'est autre que sa bonne foi; la sincérité absolue est sa règle. Quant à l'espérance, la pensée l'enveloppe en elle-même, puisque penser un idéal, c'est en commencer déjà la réalisation à venir. Enfin la pensée enveloppe l'amour, puisque penser un idéal, c'est le penser pour autrui comme pour soi, et c'est déjà tendre à le réaliser pour les autres en même temps que pour soi. Voilà, croyons-nous, la vraie « religion dans les limites de la raison », que cherchait Kant; elle est la métaphysique même, avec la morale qui en est l'application.

CONCLUSION

NATURE, MÉTHODE, PROGRÈS A VENIR DE LA MÉTAPHYSIQUE FONDÉE SUR L'EXPÉRIENCE. MONISME DES IDÉES-FORCES

I

En résumé, quelles que soient les prétentions du positivisme ou, comme on dit de nos jours, de « l'agnosticisme », les sciences de la nature et de l'homme ne supprimeront jamais la métaphysique, parce qu'elles auront toujours besoin de deux choses : 1° d'être maintenues dans leurs vraies limites par la *critique;* 2° d'être interprétées dans leurs éléments et complétées dans leur ensemble par la *spéculation.* Si la science nous révélait face à face la vérité abstraite, c'est-à-dire l'ensemble de tous les rapports, nous chercherions encore à entrevoir les termes eux-mêmes, à deviner la *réalité* enveloppée sous les rapports; tâche impossible, sans doute, dans l'hypothèse où la réalité serait tout en dehors de notre conscience et de notre expérience, mais non si elle est partiellement enveloppée dans notre expérience même.

Interrogez ceux qui rejettent la métaphysique; vous reconnaîtrez bien vite qu'ils la rejettent au nom d'un système métaphysique, qui est naturellement le leur. Demandez-leur, par exemple, s'ils croient à la création du monde dans le temps, il y a quelque huit mille ans. Il est probable qu'ils répondront par la négative et vous démontreront l'absurdité de cette conception tout humaine : elle est en désaccord, diront-ils, avec les sciences d'une part, et d'autre part avec les lois fondamentales de la

pensée, qui ne comprend ni ce que c'est que le *néant*, ni ce que c'est qu'en tirer l'être, ni pourquoi Dieu aurait éprouvé le besoin d'accomplir ce miracle précisément il y a huit mille ans ou plus, etc. Mais alors, on peut donc raisonner et discuter en métaphysique. — Oui, négativement. — Pas aussi négativement qu'il le semble. Ceux qui disent que la création *ex nihilo* dans le temps est absurde admettent d'ordinaire que le monde n'a pas eu de commencement dans le temps, qu'il y a eu non création, mais évolution; or, c'est là une thèse métaphysique. Répondra-t-on qu'il y a des abstentionnistes qui disent : les deux thèses sont également inintelligibles et je m'abstiens du oui ou du non. — Soit. Encore faut-il motiver cette abstention par l'examen et la critique de la thèse et de l'antithèse. Il faut démontrer que l'une et l'autre sont *également* indémontrables, qu'il n'y a pas plus de raisons, soit scientifiques, soit philosophiques, d'un côté que de l'autre. Ce n'est pas là une mince besogne ; en tout cas, c'est un travail *métaphysique* au premier chef, comme c'est une œuvre *géométrique* de démontrer que la quadrature du cercle est impossible. Non seulement on travaille ici sur des *problèmes* déterminés, mais on travaille sur des *solutions* déterminées, en nombre déterminé, et on aboutit finalement à une solution, soit négative, soit positive. Le jour où le caractère négatif et l'équivalence absolue de toutes les solutions des problèmes métaphysiques aurait été l'objet d'une démonstration rigoureuse, ce jour-là la métaphysique serait achevée : elle serait la science de nos ignorances nécessaires et définitives, et des raisons de ces ignorances. Mais ce serait toujours une science, et même, par hypothèse, d'une rigueur apodictique : ce serait la critique de l'entendement humain poussée jusqu'à son entier achèvement. En dépit de Kant et de ses disciples, nous sommes loin encore de ce jour-là : l'équivalence absolue des thèses et antithèses métaphysiques semble si peu démontrée, que le mouvement philosophique et scientifique tend, soit à éliminer certaines thèses (comme celle d'un commence-

ment du monde, d'une limite du monde dans l'espace, d'une contingence dans le monde), soit à concilier les diverses thèses dans une synthèse. En tout cas, la discussion des antinomies n'est point close. On n'a donc pas le droit de conclure sceptiquement à l'équivalence de toutes les thèses métaphysiques. Cette apparente modestie, qui préjuge la solution, est le comble de l'orgueil.

Si nous résumons la situation présente de la métaphysique, nous trouvons trois hypothèses en présence :

1° La réalité irréductible avec laquelle nous sommes en relation par les sens, la pensée et la volonté, a son expression la plus approximative en termes d'ordre matériel (mouvement, figure, masse). C'est le matérialisme.

2° La réalité irréductible avec laquelle nous sommes en relation par les sens, la pensée et la volonté, a son expression la plus approximative et la plus radicale en termes d'ordre mental (sentiment, pensée, volonté). C'est l'idéalisme, qu'il faudrait pouvoir appeler *psychisme*.

3° La réalité irréductible, avec laquelle nous sommes supposés en relation quelconque, ou n'existe pas, ou, si elle existe, est absolument inconnaissable et ne peut recevoir une expression, même approximative et symbolique, ni en termes quelconques d'ordre matériel, ni en termes quelconques d'ordre mental : toutes les expressions, quelles qu'elles soient, sont de valeur *égale et nulle.*

Dans la première hypothèse, il existe évidemment une métaphysique matérialiste ; dans la seconde, une métaphysique idéaliste. Dans la troisième, existe-t-il encore une métaphysique ? — Assurément, comme nous venons de le voir, car, quelque négatives qu'en soient les conclusions, il faut établir ces conclusions. Il faut démontrer d'abord ou qu'il n'existe rien d'inconnaissable ou qu'il existe quelque chose d'inconnaissable. Sur ces points, les démonstrations ne sont pas encore péremptoires, puisque les uns affirment et les autres nient. Admettons qu'on démontre qu'il n'y a rien d'inconnaissable. Alors les *termes connaissables*, c'est-à-dire les termes physiques et psychiques, deviennent *tout* : l'expérience

actuelle ou possible devient adéquate à la réalité. Serait-ce la fin de la métaphysique? — Ce serait au contraire son triomphe; ce serait le cas, ou jamais, de construire un système général du connaissable, et, dans ce domaine, l'alternative entre les expressions physiques et les expressions psychiques du réel reparaîtrait. Il s'agirait de savoir dans quel ordre ranger nos termes de connaissance ou d'expérience pour les mettre le plus en harmonie entre eux et avec la réalité connue ou connaissable. Ce serait plus que jamais l'analogue de la discussion entre partisans de Ptolémée et partisans de Copernic : sont-ce les termes d'ordre physique qui sont résolubles par analyse en termes d'ordre mental, ou ces derniers dans les premiers? Trouver le meilleur ordre *intelligible* en lui-même et le mieux *vérifié* par sa concordance avec l'ensemble de la science physique et mentale, tel serait le problème. Quelque ardu qu'il soit, nous n'avons aucune raison de croire qu'il ne pourrait recevoir dans l'avenir des solutions de plus en plus approximatives et que nos idées ne finiraient pas par se classer dans un certain ordre, ne fût-ce qu'en vertu de leurs actions et réactions mutuelles, par le progrès des diverses sciences et l'élimination progressive des hypothèses les moins intelligibles ou les moins vérifiées. La métaphysique expérimentale serait alors la science des sciences, la science de l'unité des sciences, l'application mutuelle des sciences physiques aux sciences mentales, ayant pour but d'exprimer en termes de connaissance aussi approximatifs que possible toute la réalité connaissable.

Si, au contraire, on démontre que la réalité ultime et irréductible est inconnaissable ou, tout au moins, qu'elle peut l'être et qu'il y a dans l'équation de la pensée un X final impossible à éliminer, en un mot quelque chose de *transcendant*, alors toute la partie de la métaphysique précédemment décrite, c'est-à-dire la philosophie du connaissable, subsistera, affectée seulement, quant à sa valeur absolue, d'un grand point d'interrogation. La métaphysique de l'expérience sera la même; seulement, à chaque expression du réel *a*, *b*, *c*, *d*, il faudra ajouter X.

Selon nous, on ne peut démontrer ni l'existence ni la non existence de l'inconnaissable. Nous ne connaissons pas les choses, je ne dis point, avec Kant, comme elles sont en soi, mais comme elles *peuvent* être en soi, au cas où elles seraient en soi. Nous ne pouvons donc pas plus affirmer l'inexactitude absolue que l'exactitude absolue de notre connaissance. L'opposition du phénomène à la réalité ne doit désigner que celle du sujet à l'objet de la connaissance ; on ne doit pas préjuger que cet objet est non-phénomène, qu'il est une chose en soi, etc. Kant, au lieu de s'en tenir à cette simple opposition du sujet à l'objet dans la connaissance, finit par attribuer à la chose en soi, à la chose autre que ma pensée propre, une valeur déterminée et une nature déterminée : il en fait la *cause* des phénomènes, leur *fondement* mystérieux, quoiqu'il ait montré l'impossibilité d'appliquer les idées de causalité ou de substance au delà des phénomènes. Après quoi, éprouvant le besoin naturel de lever le voile d'abord abaissé sur cet au delà, il croit que la loi morale nous ouvre une perspective sur des choses en soi qui ne sont plus des phénomènes, qui n'existent plus dans le temps, etc. Le phénoménisme aboutit ainsi à un nouveau mysticisme, et la critique de l'ontologie à une ontologie nouvelle. D'un simple point d'interrogation : — Les objets que je sens et pense sont-ils nécessairement de tous points comme je les sens ou les pense ? — Kant passe à l'affirmation d'un monde de choses hors de l'espace et du temps, dont on ne peut rien connaître, selon lui, et dont il connaît cependant à la fin 1° que ce monde existe, 2° qu'il soutient avec le monde connu ou connaissable le rapport connaissable de *cause* à *effet*, de *fondement* à *apparences*, de *substance* à *modes*, etc. De sorte que l'inconnaissable est connu dans son existence et dans sa relation au connaissable. Après nous avoir répété que le *noumène* était un simple problème, on finit par en faire la *réalité* dont nous connaissons qu'elle est *autre* que notre connaissance et qu'elle est la *cause* ou *fondement* de notre connaissance.

L'absolu et le relatif, dit à son tour Spencer, sont complètement hétérogènes ; et cependant Spencer affirme que l'absolu *existe*, quoique inconnaissable. — Mais alors, peut-on lui dire, d'après vous, l'absolu et le relatif ont en commun l'existence. De plus, l'existence de l'absolu et l'existence du relatif ne peuvent pas être absolument hétérogènes, car alors vous seriez obligé d'avouer que vous jouez sur les mots et que votre système est fondé sur une équivoque. Dès lors votre inconnaissable n'est plus vraiment inconnaissable, puisque vous connaissez son existence et que vous la connaissez comme ayant un fond commun avec la nôtre; vous l'appelez même la force! Allons plus loin. Puisque l'X est inconnaissable, vous n'avez pas même le droit d'affirmer positivement que nous ne pouvons nous en faire aucune conception inadéquate, car ce serait connaître son absolue inconnaissabilité; ce serait connaître l'existence, réelle ou possible, d'une chose sans aucune *relation* avec nous. Vous n'avez pas non plus le droit d'affirmer positivement que toutes les représentations symboliques et inadéquates de l'inconnaissable sont de valeur *égale* et *nulle*, car il faudrait pour cela les mesurer à l'inconnaissable. De l'inconnaissable, pour être logique, vous n'avez rien à affirmer, ni qu'il existe, ni qu'il peut réellement exister, ni qu'il ne peut pas exister, ni que nous pouvons ou que nous ne pouvons pas nous en représenter quelque chose, ni qu'il est ou n'est pas en relation avec le connaissable, ni que cette relation, si elle existe, est une relation d'opposition absolue ou d'harmonie; ni, en dernière analyse, que le connaissable peut ou ne peut pas être pris comme expression ou manifestation de l'inconnaissable. Mais, réduite ainsi à ce seul mot : *peut-être*, ou plutôt à ce silence nécessaire, l'idée de l'inconnaissable ne sera plus que le signe algébrique affectant de relativité notre connaissance actuelle ou possible.

Ce signe une fois accepté, il faudra toujours, 1° construire et développer la philosophie du connaissable; 2° chercher si l'existence ou la simple possibilité de l'inconnaissable peut affecter, et dans quelle mesure, notre pensée, notre

sentiment et surtout notre conduite à l'égard du connaissable; s'il y a, en un mot, dans le connaissable même, des faits et des situations qui nous obligent à nous représenter tant bien que mal l'inconnaissable et à prendre parti, intellectuellement et pratiquement, d'après des inductions tirées du connu, pour telles représentations symboliques plutôt que pour d'autres.

Si on n'a point le droit de rien affirmer positivement par rapport à l'inconnaissable, pas même son existence ou sa possibilité réelle, a-t-on, d'autre part, le droit de le nier absolument? Selon Hodgson, existence signifie présence à la conscience, *esse* signifie *percipi*, existence possible signifie présence possible à la conscience, existence réelle, présence réelle, etc. D'où on conclut naturellement que les choses *en soi* sont impossibles, et qu'une existence inconnaissable, non susceptible d'une présence réelle ou virtuelle à la conscience, est une contradiction dans les termes. — Selon nous, cette exécution des choses en soi et de l'inconnaissable est trop sommaire : il reste toujours à savoir s'il est bien vrai que l'existence soit certainement la présence à quelque conscience, quoique en effet nous ne puissions, nous, nous représenter une existence sans nous la rendre présente en quelque manière par l'idée. Pour un miroir, existence signifie présence au miroir; il ne s'ensuit pas que les choses n'existent qu'à condition de s'y réfléchir. Existence *connaissable* veut dire, à coup sûr, présence possible à la conscience; mais la question est justement de savoir si nous ne pouvons pas avoir présente à la conscience l'idée, purement problématique d'ailleurs, d'une existence qui ne serait pas et ne pourrait pas être présente à notre conscience autrement que par cette idée même, et qui, pour tout le reste, serait absente de notre conscience. Qu'on ne puisse affirmer l'inconnaissable, c'est ce que nous venons de voir; mais qu'on puisse le nier, c'est-à-dire en faire l'objet d'une autre sorte d'affirmation, cela est également inadmissible. L'inconnaissable est donc un simple problème que la pensée élève au sujet de son champ d'application et de ses limites possibles. La pensée

a assez de limites réelles et certaines par ailleurs pour que la conception problématique de cette borne suprême n'ait rien d'absurde.

En admettant même que l'existence fût la présence à la conscience, il n'en résulterait nullement que l'existence fût de tous points *connaissable*, car la conscience n'est pas tout entière épuisée par la connaissance, c'est-à-dire par une réduction des phénomènes à des lois abstraites. Il y a dans notre conscience autre chose que du *penser;* il y a du *sentir* et du *vouloir*. Or, la possibilité de résoudre les sentiments et les appétitions à de la connaissance n'est rien moins qu'évidente. Il pourrait donc se faire que la conscience même ne pût entièrement se connaître, qu'elle ne fût pas tout entière connaissable, et que le fond du sentiment comme du vouloir, tout en étant *conscient*, ne pût pas se représenter à soi-même sous forme de *connaissance* proprement dite ; ainsi, non seulement en dehors de nous et de notre conscience, mais même dans notre conscience le problème d'un inconnaissable possible finit par se poser. Le prétendu axiome de l'intelligibilité universelle, si on entend par là connaissabilité universelle, n'a nullement l'évidence qu'on lui attribue, et ce n'est point une contradiction, malgré les apparences, que de dire : il est intelligible pour moi qu'il puisse exister de l'inintelligible pour moi ; pas plus qu'il n'est contradictoire de dire : il est connu de moi qu'il y a de l'inconnu pour moi. On aura beau dire que l'inconnu est connu en tant que nous le concevons, que l'inconnaissable est connaissable en tant que nous le concevons comme possible, etc ; ce sont là purs jeux de mots, à la manière des anciens sophistes. On démontrerait de la même manière que vous êtes moi, puisque moi je vous pense ; que votre moi est présent à ma conscience puisque je le conçois, et qu'en dehors de cette présence à ma conscience, il n'a aucune existence. Ce qui est vrai, c'est que, s'il existe un inconnaissable, chose impossible à affirmer ou à nier, nous ne pouvons rien en dire, rien savoir directement de sa nature, et que tout le connaissable, tout le représentable, est con-

naissable et représentable en termes de conscience. De là la possibilité et la légitimité d'une métaphysique du connaissable tout immanente, d'une métaphysique de l'expérience, tandis que la métaphysique de l'inconnaissable, demeurant transcendante par définition, tient tout entière dans l'ensemble des raisons connaissables qui aboutissent à faire poser problématiquement l'X inconnaissable.

II

Si la métaphysique immanente est possible, elle doit être conçue comme un effort pour ramener à l'unité réelle du tout le point de vue partiel des sciences purement physiques ou objectives et le point de vue également partiel des sciences mentales ou subjectives. Aussi avons-nous réagi, dans ce volume, contre la défiance exagérée à l'égard du « subjectif » que Kant a introduite dans la philosophie; nous avons montré les droits de la conscience à être regardée comme partie intégrante de la réalité, de cette réalité que le philosophe, à la différence du savant, interprète non plus en ses fragments, mais en son tout. Le prétendu « subjectif » est pour nous le côté interne et immédiatement saisi, la face concave de l'objet réel. Loin d'être exclu de la métaphysique ou de n'y entrer que honteux et déguisé, le mental doit donc y réclamer ouvertement sa place légitime. La métaphysique, encore une fois, n'est chimérique que si l'on suppose la «réalité» toute en dehors de la conscience et de l'expérience, c'est-à-dire du sujet pensant, mais la métaphysique est progressivement réalisable si on admet que la réalité est partiellement enveloppée dans notre expérience même, et que la partie a le droit de replacer dans le tout ses éléments constitutifs. La pensée ne nous *sépare* pas de la réalité, elle nous *unit* à elle. La métaphysique devra donc raisonner par analogie avec la seule réalité que nous puissions atteindre et analyser; celle de l'expérience intérieure et extérieure.

Aussi, de toutes parts, on tend aujourd'hui à faire consister la métaphysique dans l'analyse radicale et la synthèse ultime de l'expérience prise telle qu'elle est, sans hypothèse antécédente, sans présupposition d'aucune sorte, sans dogmatisme plus ou moins déguisé[1]. La philosophie dogmatique consistait dans l'affirmation de *choses* (matérielles ou spirituelles) antérieures à l'expérience, et par l'action desquelles l'expérience serait construite. Selon cette philosophie, l'organisation psychique ou physiologique, manifestation d'une cause inconnue x, reçoit des impressions d'une autre cause inconnue y, et le résultat de cette action mutuelle est le monde phénoménal, derrière lequel se dérobe un monde de choses inconnues à l'expérience. Cette conception est un reste de substantialisme. On croit expliquer l'expérience par l'action de deux substances, les objets matériels et le cerveau, qui ne sont elles-mêmes, en définitive, que des parties de l'expérience ; or ce n'est là, au point de vue métaphysique, qu'une apparence d'explication : l'expérience ou conscience, comme telle, demeure toujours inexpliquée et inexplicable métaphysiquement, tout terme explicatif étant emprunté à quelqu'un de ses propres éléments. Le dualisme du sens commun, lui aussi, explique la conscience par l'action réciproque d'x et d'y, c'est-à-dire de l'objet extérieur et de notre propre corps, deux objets conçus en termes de conscience et qui ne peuvent constituer pour nous des explications véritables de la conscience même. La métaphysique purement expérimentale, au contraire, s'en tient à l'analyse de l'expérience comme telle; elle se propose seulement de découvrir les *éléments* nécessaires de l'expérience. Un des résultats de cette analyse est de mettre en lumière l'opposition du sujet et de l'objet,— les deux *choses* du dogmatisme, — comme constitutive de toute *conscience de soi* ; mais la vraie philosophie expérimentale n'érige point le sujet ni l'objet en *choses*, et en choses incon-

1. Voir les ouvrages déjà cités de Schopenhauer et de ses disciples, d'Avenarius, d'Hodgson, des néo-hégéliens anglais, etc.

nues ; elle ne dépasse donc point l'expérience et n'est point *transcendante*, ni du côté du sujet, ni du côté de l'objet, qui demeurent tous les deux dans le processus même de la conscience. « L'unité de la *conscience de soi* », comme la philosophie allemande l'a fait voir, est le principe synthétique au-dessus duquel on ne peut remonter, car ce principe est la synthèse du sujet et de l'objet dans l'expérience même[1]. Kant ne s'est pas tenu, au moins d'une manière constante, à ce point de vue : il a maintenu l'objet transcendant x et le sujet transcendant y, avec leur causalité réciproque produisant l'expérience, — ce qui transfère indûment les catégories de causalité et de réciprocité au-delà de l'expérience même, dans le noumène ou la chose en soi. La métaphysique proprement expérimentale, encore une fois, ne pouvant considérer le sujet et l'objet que dans l'expérience, l'x et l'y deviennent de simples points d'interrogation qui signifient : — Au delà de l'expérience, y a-t-il encore quelque chose ? Nous n'en savons et n'en pouvons savoir absolument rien. — Il faut pourtant, objecte Lange, que les conditions de l'expérience, que l'*a priori* même, l'*a priori* de la conscience, ait une *cause* dans la chose en soi. — Nous répondrons en répétant que la philosophie purement expérimentale est une analyse de l'expérience en ses éléments constitutifs, et subséquemment, s'il est possible, la réunion de ces éléments en une synthèse complète, mais que la cause ou l'origine de l'expérience comme telle, s'il y en a une, on ne peut l'assigner. Encore moins peut-on trouver une cause en rassemblant les notions constitutives de l'expérience dans un « foyer » plus ou moins imaginaire, et en les réalisant comme une sorte de *prius* dans le sujet même[2]. La recherche d'une cause, de toute nécessité, aboutit ici ou à ériger en hypostase l'expérience même comme sa propre cause, ou à affirmer que tout dérive d'une cause inconnaissable x. Le pro-

1. Voir le livre d'André Seth sur Hegel.
2. Voir André Seth, *ibid.*, et *Mind*, VII, 131.

blème d'une cause de l'expérience perdrait sans doute toute signification si l'expérience était analysée d'une façon adéquate. L'x exprime le résidu irréductible de notre analyse, à nous, la portion de l'expérience non expliquée par les éléments connus de l'expérience même, et que nous attribuons, peut-être par une illusion d'optique, à quelque chose d'opposé à l'expérience. Cette illusion d'optique donne lieu à l'idéalisme subjectif, qui laisse subsister l'x au delà et au dessus de l'expérience.

Sans doute il semble d'abord tout naturel de faire reposer la métaphysique sur l'idée de cause, et de cause transcendante cachée derrière les effets que nous appelons phénomènes; on a même jadis défini la métaphysique la recherche des premières causes. Mais qu'est-ce que cette idée de cause, d'efficacité causale, d'action immanente ou transitive, de force produisant le changement et le mouvement, — qu'est-ce, sinon un des éléments et une des formes qu'offre l'expérience ? Comment donc, sans une analyse préalable et complète de l'expérience même, sans une détermination de ses éléments et de leurs rapports mutuels, connaître la valeur et la portée de la causalité ou de l'action causale, savoir si nous avons le droit de chercher une cause à la totalité même de l'expérience, de poser ou de supposer une cause transcendante, une cause première ? Commencer la métaphysique par la recherche de la cause, c'est prendre pour accordée une des idées qui sont en question et qui doivent être l'objet d'une analyse critique. C'est donc, en définitive, débuter par une hypothèse, au lieu de débuter par l'analyse entière de l'expérience même, de ses formes et de ses lois [1]. A cette première hypothèse, la métaphysique des causes est bientôt obligée d'en joindre une autre. Étant admis que le monde de l'expérience a une cause, et une cause qui le dépasse, on s'efforce de déterminer cette cause. Pour cela, de même qu'on avait emprunté l'idée de cause à l'expérience pour dépasser l'expérience, on emprunte encore à l'expérience un de

1. Voir Hodgson, *the Philosophy of reflexion.*

ses éléments pour en faire la cause et l'explication de l'expérience : l'un choisit la *matière* ou l'atome, l'autre le *mouvement*, l'autre la *pensée*, l'autre la *volonté*. On abstrait ainsi de la totalité expérimentale une de ses relations, celle de causalité efficiente, et une des formes spéciales de cette relation, — mouvement, pensée, volonté, etc., — pour sortir ensuite de la réalité expérimentale, pour la regarder et l'expliquer comme du dehors ; en fait, on demeure au dedans et on érige simplement un *explicandum* particulier en explication universelle. La vraie méthode métaphysique ne présuppose ni des causes à chercher, ni des substances à chercher, ni la primauté d'un des éléments de l'expérience sur tous les autres ; elle commence par se demander : qu'est-ce que l'expérience, comme elle se révèle, et en quoi se résout-elle? La métaphysique expérimentale devient donc, en quelque sorte, une classification ou organisation *intérieure* de tous les éléments de l'expérience. C'est seulement après cette organisation méthodique qu'on peut se demander si les éléments les plus radicaux et les plus constants de l'expérience peuvent être prolongés au delà de l'expérience même, dans un monde problématique qui différerait du monde connu et connaissable. Le tout de la réalité saisie par l'expérience a-t-il une cause, a-t-il une substance? Y a-t-il des choses *en soi*, des noumènes, de l'inconnaissable? Ces interrogations sont les dernières questions de la métaphysique ; elles n'en sont point les principes. La métaphysique, on ne saurait trop le répéter, est la recherche des *éléments* et du *tout;* elle n'est nullement par définition la recherche des causes, ni celle des substances.

Telle est la conception de la métaphysique qui prévaut aujourd'hui en Allemagne et en Angleterre et qui, croyons-nous, prévaudra partout. Un être nécessairement limité à une partie de la réalité, comme nous, ne peut avoir *l'expérience complète ;* cette expérience demeure donc pour lui un *idéal*. L'expérience complète serait la synthèse universelle et nécessaire de l'*actuel*, de la réalité ; ce serait la réalité s'embrassant elle-même dans

son tout et ne pouvant plus rien concevoir au delà. Incapables d'atteindre à cette synthèse adéquate, nous devons nous contenter de l'expérience la plus large possible, complétée par une hypothèse finale qui soit dans le sens même de la vitesse acquise par l'expérience.

Cette tâche de la *métaphysique* ne peut se confondre ni avec la *science*, ni avec la *poésie*. La science s'occupe des diverses *parties* de la réalité ; elle isole différentes sphères pour les examiner à part. Proportionnellement à l'étroitesse de la sphère choisie ou au degré de l'abstraction, chaque science particulière possède une connaissance positive, quoique toujours *relative*, des phénomènes dont elle veut rendre compte. La métaphysique, au contraire, considère le *tout;* elle s'efforce de le présenter comme un système *intelligible*, par conséquent comme un système où l'apparente séparation de l'*intelligence* et de ses *objets* est finalement résolue en unité ; c'est le monisme. Sans cela, point d'intelligibilité, point d'univers intelligible, point de système complet de l'univers, point de métaphysique. Mais cette *synthèse ultime*, où le sujet pensant et les objets sont eux-mêmes conciliés, peut-elle être placée devant notre esprit de la même manière qu'une connexion particulière de phénomènes, d'objets sensibles représentés à l'imagination, connus d'une connaissance définie et close, en un mot positive ? — Il y a là, évidemment, une impossibilité. Une explication universelle en termes objectifs, anéantissant le sujet dans l'objet, ne serait pas universelle et aboutirait à une sorte de suicide. D'autre part, une explication universelle en termes purement psychiques demeurerait encore partielle. De là cette synthèse du physique et du mental dont nous avons fait voir la nécessité, mais qui ne peut être présentée à l'esprit que dans un « schéma hypothétique », renfermant et systématisant les derniers termes de notre expérience. La métaphysique, comme Schopenhauer et Hegel l'ont soutenu, est le monde actuel ou réel exprimé en ses termes ultimes ; elle est l'unique conception de l'actuel qui se trouve finalement ne pas être en contradiction avec soi-

même[1]. Vouloir aller au delà et trouver une *cause* de l'actuel ou une *cause* de l'expérience complète, c'est ce dont nous venons de voir l'impossibilité. L'épuisement de l'expérience par l'analyse et sa reconstruction par la synthèse reste donc bien l'objet propre de la métaphysique et, en même temps, c'est sa méthode propre, distincte et complémentaire de la méthode des sciences spéciales. Quant à la poésie, elle est une représentation imaginaire et tout individuelle de l'idéal ou du possible, tandis que la métaphysique poursuit l'analyse et la synthèse finale du réel ou de l'actuel. L'hypothèse métaphysique est fondée logiquement et méthodiquement sur l'expérience et l'induction ; la fantaisie poétique dont parle Lange aboutit à de simples mythes. La métaphysique cherche l'intelligibilité de la réalité ; la poésie se satisfait avec l'imagination.

1. Voir le livre d'André Seth sur *Hegel* et Schopenhauer, *le Monde comme volonté et représentation.*

III

Puisque la métaphysique ne peut atteindre complètement son idéal, elle ne sera jamais qu'une *recherche relative* et *progressive*.

L'empirisme scientifique reproche sans cesse à la métaphysique sa mutabilité ; mais qu'est-ce, en dernière analyse, que cette mutabilité, sinon une conséquence des grandes transformations qui affectent continuellement les sciences particulières elles-mêmes et qui nous empêchent de parvenir à ce que Wundt appelle une « connaissance conclusive[1] », c'est-à-dire une connaissance fermée de toutes parts, définitive et immuable, le cercle clos de l'absolu ? La systématisation, l'unification, la conciliation des diverses sciences ne peut donc être que progressive, et la métaphysique, prétendue immobile par les uns, trop mobile par les autres, renferme en réalité des parties mouvantes et des parties stables.

L'alchimie a précédé la chimie : tout en cherchant la pierre philosophale, elle a trouvé l'alcool, l'antimoine et d'autres substances utiles ; elle a préparé la forme scientifique de la chimie. L'ontologie a précédé aussi la métaphysique inductive, rassemblé des matériaux précieux pour un édifice dont les bases mêmes sont encore mal assurées. L'organisation positive des sciences et de leurs méthodes est de date relativement récente ; il ne faut donc pas s'étonner que la métaphysique ne soit point encore organisée, puisque, d'une part, son organisation est partiellement subordonnée à celle des sciences de la nature et de l'homme, et que, d'autre part, ses problèmes propres sont les plus difficiles de tous. Elle n'en a pas moins pris, dès aujourd'hui, une forme supérieure à ses formes anciennes, celle

1. *Einfluss d. Phil.*, p. 22.

de l'*analyse* et de la *critique*, qui annonce elle-même et prépare une organisation plus *constructive*.

Le progrès continu de la science a un double effet, l'un négatif et l'autre positif, l'un d'*élimination* par rapport aux systèmes antiscientifiques, l'autre de *suggestion* par rapport aux doctrines qui sont le prolongement logique de l'expérience. En premier lieu, nul ne niera le progrès métaphysique dû à la puissance d'élimination qu'exerce la science par rapport aux systèmes qui la contredisent : la science, voilà le grand moyen d'exorciser « les fantômes métaphysiques ». Dans les idées religieuses, ne voyons-nous pas une élimination progressive des croyances anthropomorphiques, comme la jalousie et la vengeance éternelle de Dieu? Le progrès des sciences naturelles, morales et sociales, agit donc sur la métaphysique et sur les religions, ne fût-ce que d'une manière négative; il les épure, il fait le triage de leur partie caduque. Qui croit encore sérieusement, de nos jours, aux nombres de Pythagore, au démiurge de Platon travaillant sur le modèle des Idées, à la tabléité, au lit en soi, à l'homme en soi, à l'entéléchie d'Aristote, au *clinamen* d'Épicure, aux hypostases et à la procession divine de Plotin, aux triades de Proclus, aux formes substantielles du moyen âge, à la *vis medicatrix* de la nature, aux esprits animaux, aux causes occasionnelles, à la providence et à l'optimisme absolu de Leibniz (qu'ira bientôt rejoindre le pessimisme absolu de Hartmann), à l'âme de Stahl qui fait monter le lait aux mamelles, au principe vital dont la réaction produit la fièvre, à la liberté d'indifférence, aux causes finales particulières, aux créations spéciales, etc.? Ce sont des hypothèses exprimant mal des vérités relatives, et dont plusieurs ont pu avoir leur beauté, leur grandeur, leur utilité à l'époque où elles se sont produites, mais qui ne sauraient pas plus subsister dans notre milieu scientifique que les megatherium ou les dinotherium sur notre terre actuelle; ce sont les espèces fossiles de la métaphysique. Il se produit donc, dans la métaphysique même, une évolution qui élimine certaines conjectures,

en faveur d'autres mieux appropriées aux nouvelles conditions d'existence, c'est-à-dire au nouvel état de la science humaine. Par cela même se produit une sélection *positive* au profit de certaines doctrines déterminées, une suggestion croissante en leur faveur. Le monde, dit Lange, est une *Iliade* que la science épelle phrase par phrase; ajoutons que le sens se dégage de mieux en mieux pour le philosophe.

Les vérités métaphysiques ayant leur expression, quoique incomplète, dans les faits actuellement connus de l'expérience, cette expression peut être étudiée et interprétée par une méthode qui, nous l'avons vu, n'est pas sans quelque analogie avec celle du calcul infinitésimal. Il y a dans le domaine de notre expérience certaines relations qui invitent l'esprit, par leur constance, à les transporter au delà de notre expérience actuelle : l'esprit cède ainsi, pour ainsi dire, à la vitesse acquise. Si, par exemple, le domaine de la vie et de la sensibilité s'augmente sans cesse sous les yeux du savant, si, au contraire, le domaine des choses brutes et inertes diminue d'une manière indéfinie, ce sera une confirmation progressive, quoique toujours incomplète, des doctrines qui placent en toutes choses vie, activité, appétit. C'est ainsi que l'apparition de mondes de plus en plus nombreux à des télescopes de plus en plus puissants nous porte à induire l'infinité des mondes. Quand on nous dit qu'au bout d'un certain nombre de lieues il n'y a plus rien qu'un grand vide sans bornes, nous secouons la tête. De même encore, certains faits d'expérience observés par une physiologie de plus en plus avancée, comme ceux de suggestion hypnotique, peuvent montrer de plus en plus la dépendance de toutes les opérations psychologiques par rapport aux organes. Le domaine du déterminisme peut aussi aller croissant sous nos yeux, envahir de plus en plus le champ de notre expérience. Les lois de l'évolution peuvent être confirmées par les découvertes scientifiques aux dépens des systèmes qui admettent des solutions de continuité, des *hiatus*, des sauts dans la nature. De là, pour les systèmes

métaphysiques, la nécessité de s'accommoder à l'état actuel de la psychologie et des sciences naturelles, comme au seul milieu viable. Ainsi que tout ce qui a force et vie, les idées métaphysiques sont soumises à la lutte et à la concurrence vitale, d'où résulte la sélection dont nous venons de parler et, en définitive, le progrès des systèmes. Dans la pensée comme dans la nature, la flore antédiluvienne tend à disparaître. La persistance d'une idée à travers les âges, la vitalité d'une hypothèse métaphysique révélera sa force d'adaptation à l'atmosphère scientifique. La science toujours élargie ne laissera subsister, au moins à l'état de possibilités, que certaines solutions métaphysiques mieux déterminées et moins nombreuses. M. Renouvier croit qu'il ne restera que deux systèmes en présence, et que la morale permettra seule de choisir, « de parier » ; c'est une opinion que nous avons examinée. Guyau, dans l'*Irréligion de l'avenir*, admet un plus grand nombre de systèmes possibles ; il laisse même la métaphysique entière à l'état flottant et, en quelque sorte, « anarchique », comme il y laisse la religion et la morale, pour lesquelles il n'espère guère d'unification finale. Il faut, dit-il, construire des systèmes « pour un certain nombre d'années », comme l'architecte construit pour trois ou quatre siècles quelque admirable édifice. Les systèmes meurent, et à plus forte raison les dogmes ; ce qui reste, ce sont les sentiments et les idées. « Toutes les constructions tombent en poussière ; ce qui est éternel, c'est cette poussière même des doctrines, toujours prête à rentrer dans un moule nouveau, dans une forme provisoire, toujours vivante, et qui, loin de recevoir la vie de ces formes fugitives où elle passe, la leur donne. » Les pensées humaines vivent non par leurs contours, mais par leur fond. Pour les comprendre, il faut les saisir non dans leur immobilité, au sein d'un système particulier, mais dans leur mouvement, à travers la succession des doctrines les plus diverses. « Ainsi que la spéculation même et l'hypothèse, le sentiment philosophique et métaphysique qui y correspond (et qui fait le fond du senti-

ent religieux) est éternel, mais il est aussi éternellement iangeant[1]. » Sans méconnaître les changements nécesuires à la vie même de la philosophie comme à toute vie, uns méconnaître le caractère relatif et plus ou moins pro-soire des doctrines métaphysiques, nous avons vu ependant qu'un triage et un équilibre progressif de ces octrines est inévitable, par le seul effet de l'action et de réaction réciproques de la métaphysique et de la science, omme il est inévitable qu'un équilibre s'établisse dans es corps en réciprocité d'influence. Par la lente action u temps, l'état encore nébuleux de la philosophie abou-ra à une sorte de système astronomique d'idées, à une lassification régulière et rigoureuse des objets de con-aissance et des objets d'ignorance. On aura une solution e plus en plus parfaite, en partie dogmatique, en partie ritique, des problèmes de l'existence; et cette solution 'imposera progressivement. Les hypothèses métaphy-iques se distribueront comme d'elles-mêmes dans un rdre hiérarchique, selon le degré de lumière qu'elles uront répandu sur l'ensemble des choses; la plus proba-le sera celle qui se montrera à la fois la plus analytique et la plus synthétique, la plus pénétrante et la plus large. Après un nombre suffisant de siècles, cette interprétation supérieure en intelligibilité se dégagera des autres, montera sur l'horizon intellectuel, réunira un nombre croissant d'adhésions parmi les esprits éclairés. Mais, comme le mystère de l'existence ne sera jamais entièrement éclairci, comme la face d'Isis ne sera jamais entièrement dévoilée, il restera encore une place, au-dessous de l'hypothèse de plus en plus dominante, à bien des opinions de détail, à bien des conjectures, à des croyances individuelles et même à des rêves, optimistes ou pessimistes. C'est là le domaine de la « fiction » poétique, que Lange et Renan ont confondu avec la vraie métaphysique; et c'est aussi le domaine des « symboles religieux, » qui pourront durer plus longtemps que ne semble le croire l'auteur de l'*Irréligion de l'avenir*.

1. Guyau, *Irréligion de l'avenir*, p. 437.

IV

La doctrine la plus vraie sera à la fois, nous l'avons vu, la plus réductible aux données essentielles de l'expérience et la plus capable de les ramener toutes à l'unité par la généralisation; ce sera celle qui offrira ce double mérite d'être la plus expérimentale et la plus unitaire. S'il en est ainsi, il est permis de prévoir dès à présent que le système le plus propre à remplir ces deux conditions d'une analyse radicale et d'une synthèse complète, que le système *conciliateur* par excellence sera celui qu'on appelle aujourd'hui le *monisme expérimental*, c'est-à-dire le système qui étend au tout une donnée de l'expérience intérieure considérée comme fondamentale et conséquemment universelle. On ne s'entend pas encore sur la donnée à choisir, volonté, appétit, effort, résistance, force, vie, pensée, sentiment; mais on est près de s'entendre déjà sur la méthode : Aristote l'avait pressentie, les métaphysiciens contemporains l'ont adoptée, sauf à ne pas toujours l'appliquer. Les deux aspects, matériel et spirituel, recouvrent sans doute la même unité : toutes les doctrines tendent aujourd'hui à cette conclusion. On ne peut plus s'en tenir à l'opposition superficielle d'une matière sans pensée et d'une pensée sans matière, qui existeraient l'une en face de l'autre et agiraient l'une sur l'autre par une harmonie préétablie. L'harmonie de la pensée et de ses objets s'établit d'elle-même par cette continuité d'action et de réaction mutuelle qui constitue la nature. Deux battants d'horloge, suspendus à un même

support, finissent par battre à l'unisson, non en vertu d'une harmonie artificiellement préétablie, mais en vertu des vibrations qui se transmettent à travers l'intermédiaire auquel elles doivent leur continuité de lien. Telles sont nos pensées et les choses auxquelles elles correspondent; elles finissent par se mettre à l'unisson, mais ce résultat final suppose un support commun, une commune nature, une fondamentale identité.

L'unité est le but de la spéculation métaphysique, et c'est ce qui fait qu'un certain *monisme* est inévitable; mais un monisme *transcendant*, comme celui de l'ancienne métaphysique, ne résoudrait rien. Le dualisme repose sur le contraste empirique du subjectif et de l'objectif; autrefois on voyait dans ce contraste la preuve d'un contraste transcendant corrélatif, tel qu'Ormuzd et Ahriman. Dans d'autres systèmes, cette conclusion à un dualisme primitif fut déclarée illégitime et on remplaça le dualisme par une unité transcendante. Depuis Kant, ou plutôt depuis Hume, on ne peut plus chercher sérieusement, pour réduire le dualisme au monisme, qu'une solution expérimentale à forme immanente. Le contraste expérimental ne peut être ramené qu'à une unité expérimentale, à quelque fondement ou élément commun pour les phénomènes objectifs et subjectifs.

Pour notre part, dans de prochains ouvrages, nous présenterons le monisme sous la forme d'une philosophie des idées-forces. Par cette expression, nous voulons mettre en relief les deux points suivants : 1° le mental est inséparable du physique et le physique du mental; le mot *idée* désigne d'ailleurs pour nous toute forme de la vie consciente (εἶδος), avec ses éléments à la fois intellectuels, émotionnels et volitifs; 2° le physique n'est pas seul actif et efficace, mais, dans le déterminisme universel et universellement réciproque, le mental est un *facteur* tout comme le physique. Le monde n'est donc pas expliqué pour le philosophe par le seul mouvement; le mouvement même suppose un élément interne d'*appétition*, comme dirait

Leibniz, par conséquent de conscience virtuelle, qui, en s'actualisant, aboutit à la forme supérieure de l'idée. Le mental est donc, au sens large du mot, une *force*, c'est-à-dire un des facteurs qui, philosophiquement ou métaphysiquement, rendent compte de la production du mouvement et du changement dans les êtres. En outre, toute idée étant nécessairement une forme de mouvement cérébral (εἶδος κινήσεως, pourrait-on dire), en même temps qu'elle est une forme de conscience, de sentiment, de pensée, de volition (εἶδος αἰσθήσεως, νοήσεως, ὀρέξεως), il en résulte que toute idée d'une action tend à réaliser cette action et à susciter les mouvements appropriés. En prenant conscience de soi, l'idée n'est donc pas l'éclairage inutile d'un mécanisme absolument indépendant; elle implique une modification des mouvements antérieurs par les mouvements cérébraux corrélatifs de la conscience; elle est la révélation d'un ensemble de forces nouvelles qui entrent en jeu, d'une direction et d'une composition nouvelles de mouvements. La machine vivante et pensante n'agira pas en se voyant agir comme elle agirait sans cette vue intérieure; la lumière qui la pénètre fait plus que l'éclairer, elle la dirige, elle la meut; cette lumière intellectuelle mérite donc d'entrer dans le calcul des forces, des facteurs concourant à la production *réelle* des phénomènes. Le physiologiste, dans sa science spéciale, pourra sans doute et devra négliger l'idée, car tous les autres facteurs, d'ordre purement mécanique, s'enchaînent de telle manière qu'ils suffisent déjà à rendre compte *mécaniquement* du mouvement final; mais l'explication mécanique n'est pas, pour le philosophe, adéquate à l'explication totale; elle n'est que l'analogue d'une équation algébrique où les signes remplacent les choses signifiées, si bien qu'il peut sembler au savant, par une illusion de logicien, qu'il n'ait plus besoin des choses mêmes. Le métaphysicien, lui, retraduit l'équation en termes de réalité interne, en sensations, sentiments, pensées, volitions, par conséquent en *formes* de vie mentale, en idées et en idées-forces. Il en résulte que les facteurs primor-

diaux et vraiment intérieurs aux choses sont d'ordre psychique. Le monisme ainsi entendu est, à nos yeux, la conciliation du matériel et du mental par la réduction du matériel à un ensemble de *rapports* entre des *termes* dont nous ne pouvons nous représenter la nature intime que sous la forme mentale; si bien qu'en dernière analyse la vraie force, la vraie efficacité est dans le mental, dont la force mécanique, avec sa formule algébrique, n'est que le symbole. Nous croyons que, sous des noms divers, cette direction est celle de la métaphysique actuelle, et qu'elle sera de plus en plus celle de la métaphysique future.

FIN

TABLE DES MATIÈRES

DEUXIÈME PARTIE

LA MÉTAPHYSIQUE ET LA MORALE

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES.

Paris. — Imp. E. CAPIOMONT et Cie, rue des Poitevins, 6.


3 2044 019 075 985


BOOK DUE
CANCELLED
OCT 1981


WIDENER
JUN 0 1 1999
BOOK DUE
CANCELLED